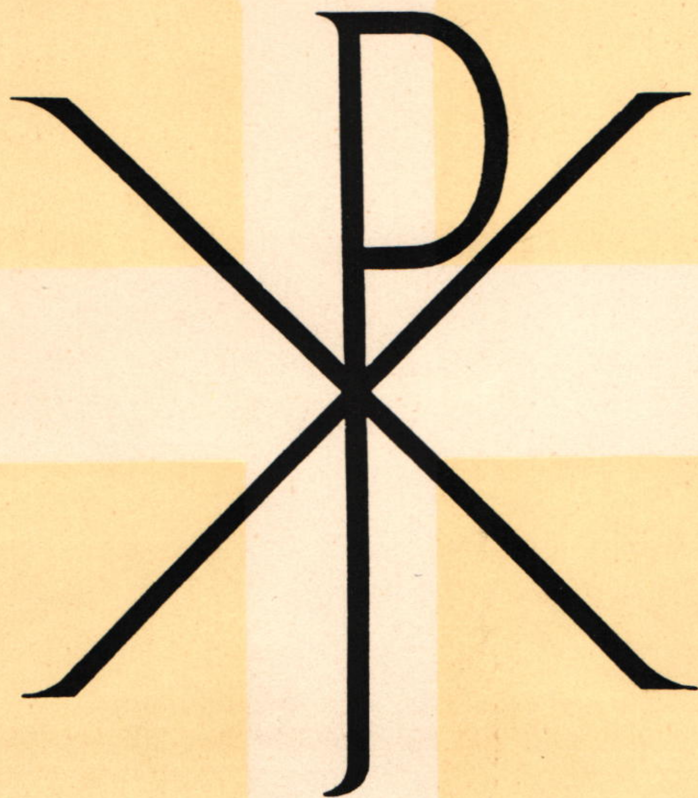
EXEGETICA

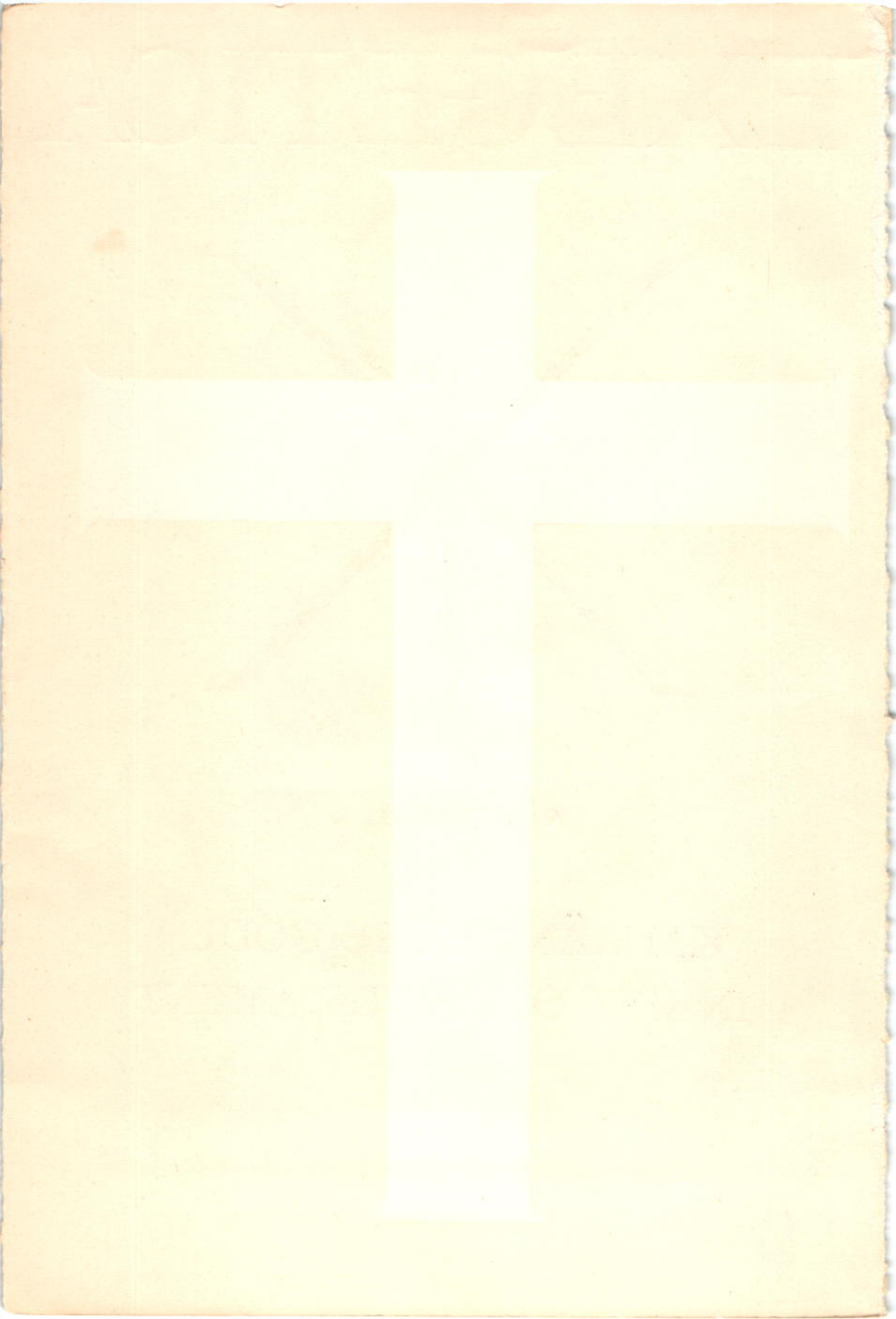


DR. M. J. MULDER

KANAÄNITISCHE GODEN IN HET OUDE TESTAMENT



N.V. VOORHEEN VAN KEULEN PERIODIEKEN - DEN HAAG - 1965



EXEGETICA

★

KANAÄNITISCHE GODEN IN HET OUDE TESTAMENT

★

EXEGETICA

OUD- EN NIEUW-TESTAMENTISCHE STUDIËN

ONDER REDACTIE VAN

PROF. DR. W. H. GISPEN

PROF. DR. F. W. GROSHEIDE

DR. H. MULDER



VIERDE REEKS

VIERDE EN VIJFDE DEEL



DOOR

DR. M. J. MULDER



N.V. VOORHEEN VAN KEULEN PERIODIEKEN – DEN HAAG – 1965

KANAÄNITISCHE GODEN IN HET OUDE TESTAMENT

DOOR

DR. M. J. MULDER

te Vlaardingen



N.V. VOORHEEN VAN KEULEN PERIODIEKEN – DEN HAAG – 1965

Inleiding

Al is het hoofddoel van de Bijbel (en daarom van het Oude Testament) ons de grote daden Gods te verkondigen en niet ons op moderne wetenschappelijke wijze kennis te verschaffen over allerlei personen, gebeurtenissen, achtergronden van historische, religieuze en culturele situaties, die ons interesseren, toch zal men niet uit het oog mogen verliezen, dat de Bijbel vele eeuwen lang — en vaak nog — één van de voornaamste bronnen, zo niet de enige bron van informatie over deze „bijkomstigheden" is geweest. Ongetwijfeld zijn ook de „kanaänitische goden" voor de gewijde schrijvers evenzeer „bijkomstigheden" geweest als ze dat voor de hedendaagse bijbellezer zijn, die niet op die goden, maar op zijn God zijn hoop heeft gesteld. Maar al zijn ze dat, het feit, dat velen van hen erin genoemd worden en dat aan enkelen van hen bijzondere aandacht wordt besteed, toont, dat hun betekenis, gezien tegen de achtergrond van de worsteling van het Jahwisme met de goden en de godsdienst der andere volken, méér dan marginaal geweest moet zijn. Gods openbaring aan Israël heeft plaats gehad aan een volk, dat leefde onder volken, zeer verwant, met een cultureel veelszins hogere ontwikkeling dan Israël zelf. Maar dat niet alleen. Ook de religie van die volken moet van een niet licht te overschatten betekenis zijn geweest, zoals uit de religieuze litteratuur en andere recente ontdekkingen blijkt. Wie het unieke van Israëls godsdienst aanvaardt, zal toch moeten toestemmen, dat vele, zelfs constituerende gedachten in deze godsdienst, wat hun *vormen* betreft, getuigen van de invloed van Israëls „Umwelt". Niet ten onrechte heeft *J. Gray* aan één van zijn studies over de relaties van de Ras Sjamra-teksten en het O.T. de titel „the legacy of Canaan" gegeven. We hebben in het O.T. een aanzienlijk stuk kanaänitisch, ja breder: semitisch erfgoed voor ons liggen.

De rechtvaardiging van een studie over de kanaänitische *goden* in het O.T., zowel als de beperking tot de *kanaänitische* goden moge, wat het eerste betreft, reeds gedeeltelijk in het voorafgaande gegeven zijn, waarbij vooral recente ontdekkingen èn de daardoor snel vorderende wetenschappelijke kennis omtrent het O.T. en alles wat daarmee samenhangt extra geaccentueerd dienen te worden; wat het tweede betreft moet men in het oog houden, dat het niet mogelijk is in kort bestek een studie te geven over *alle goden,* die, in 't oog vallend of niet, in het O.T. voorkomen. De beperking tot de *kanaänitische* goden is aanvaardbaar, omdat we in aanraking komen, zij het zijdelings, met enkele problemen inzake de godsdienst van Israël zelf in zijn beginperiode. Reeds in prehistorische tijden waren er relaties tussen Israëlieten en Kanaänieten en wie zou de contacten willen ontkennen tussen de twee volken tijdens de intocht en daarna in de tijd van de monarchie, ja, tot in en nà de ballingschap?

Nu is het niet gemakkelijk precies aan te geven, wat we onder „kanaäni-

tisch" verstaan. In het O.T. is „Kanaän" een niet duidelijk omschreven geografisch gebied. In de „volkenlijst" van Gen. 10 wordt als grens van het gebied van de Kanaänieten in het westen de Middellandse-Zeekust van Sidon tot Gaza vermeld en het gebied rondom de Dode Zee in het oosten (vers 19). Dit is een globale aanduiding, die overeenkomt met het westjordaanse deel van Palestina. Deze indruk wordt op vele andere plaatsen bevestigd, doordat daar Kanaän duidelijk alleen op het Westjordaanland betrokken wordt, b.v. in de geschiedenissen van de aartsvaders (Gen. 13 : 12; 16 : 3; 23 : 2, 19 etc. tot 50 : 13); in de geschiedenissen van de „omzwervingen" en de verovering van het „Beloofde Land" (Num. 13 : 2, 17; 33 : 51 etc.; Joz. 5 : 12, 14 : 1 etc.). Daarnaast komen aanwijzingen voor, dat Kanaän ruimer werd opgevat dan het Westjordaanland alleen (vgl. b.v. Gen. 11 : 31; 12 : 5; Ex. 6 : 4 etc.). Kanaänieten zijn ook de inwoners van het gebied, dat we als Phoenicië plegen aan te duiden (b.v. Jes. 23 : 11; Ob. : 20). LXX vertaalt zelfs op enige plaatsen door „Phoenicië" of Phoeniciërs", waar M.T. „Kanaän" of „Kanaänieten" heeft (Ex. 6 : 14 (15); 16 : 35; Joz. 5 :1, 12; Job 40: 25 (30)). We kunnen ons hier niet uitvoerig bezig houden met de verschillende hypothesen omtrent herkomst en betekenis van de naam. Reeds in de, hieronder nog nader te bespreken, El Amarna-tabletten worden de Kanaänieten veelvuldig genoemd en blijken ze inwoners vn de egyptische provincies Palestina, Syrië en Phoenicië te zijn (8 : 15, 17, 25; 14 : II : 26; 30 : I; 36 : 15 etc.). In de Nuzitabletten, die dateren uit de 15de- 14de eeuw v. Chr., betekent *kinachchu* „roodpurper", evenals het griekse *„phoinix"*, waarvan het woord „Phoenicië" is afgeleid en het vermoeden bestaat [1]), dat het woord „Kanaän" is afgeleid van „Kanaäniet", de verkoper van rood purper en dat deze naam in de 10de eeuw v. Chr. zou zijn overgedragen op Phoenicië en de daarbij gelegen gebieden van Syrië en Palestina. In ieder geval kan het woord „Kanaäniet" in het O.T. soms door „handelaar" vertaald worden (Zach. 14 : 21; Spr. 31 : 24 etc.).

Deze korte uiteenzetting heeft intussen duidelijk gemaakt, dat we, wanneer we ons aansluiten bij het o.t.-ische spraakgebruik betreffende de woorden „Kanaän" en „kanaänitisch" ons niet al te zeer behoeven te beperken tot een bepaald volk in een eng omschreven geografisch gebied, maar dat we in ruime zin kunnen handelen over de goden van de verschillende volken, die Israël bij zijn komst in het cultuurgebied van Palestina heeft aangetroffen, waarbij we zowel Phoenicië (en Syrië) enerzijds als ook de volken in het Oostjordaanland anderzijds zullen insluiten, hoewel, wat deze laatsten betreft (Ammonieten Moabieten (en Edomieten)) er geen duidelijke o.t.-ische aanwijzingen zijn, dat ze tot de Kanaänieten gerekend werden. Wanneer er echter over „Kanaän" als het gebied, waar de stammen Israëls woonden, gesproken wordt, dan kan hierbij o.i. ook het Oostjordaanland worden gerekend. Belangrijker dan de preciese geografische begripsbepaling van het

woord „kanaänitisch" is voor ons onderzoek betreffende de kanaänitische goden of er bij de „randvolken" een verering van goden geweest is, die we specifiek „kanaänitisch" kunnen noemen, zonder dat die volken in strikte zin Kanaänieten zijn.

Het woord „Kanaänieten" brengt ons als vanzelf in aanraking met het ras, waartoe zij gerekend worden: de Semieten. Een werkhypothese in de semitische filologie rekent het kanaänitisch met enkele andere talen of dialecten tot het noord-west-semitisch. Onder „Semieten" worden diegenen verstaan, die op bepaalde, elkaar soms opvolgende perioden in de oudheid Assyrië-Babylonië, Syrië en Palestina en het uitgebreide gebied van Arabië bevolkten. Vanwaar hun oorsprong is, is nog in discussie. Er zijn geleerden [2]), die Arabië als hun bakermat beschouwen, vanwaaruit in historische tijden de verspreiding van semitisch sprekende volken heeft plaatsgevonden, anderen [3]) bestrijden deze „pan-arabische theorie" ten zeerste en zoeken hun wieg in het noorden van Mesopotamië of Zuid-Armenië. Er zijn ook geleerden [4]), die menen, dat door het woord „Semieten" niet zozeer een ras als wel een taalgemeenschap wordt aangeduid. Bij zoveel onzekerheid omtrent de oorsprong der Semieten en de definiëring van wat men onder „semitisch" heeft te verstaan is het niet eenvoudig te bepalen wat b.v. bij de Kanaänieten specifiek „kanaänitisch", wat „algemeen semitisch" en wat van nog andere herkomst is. Het is duidelijk, dat, naast gemeenschappelijke grondkenmerken van de godsdienst van de verschillende semitische stammen of volken (maar is dat werkelijk specifiek origineel semeitisch?), onderscheid voorkomt, dat bepaald werd door het volk, op welks gebied men zich vestigde of waarmee men zich vermengde. Het mag als bekend worden verondersteld, dat de babylonisch-assyrische semitische groepering in haar godsdienst essentiële sumerische elementen en tradities heeft opgenomen. Zo zullen ook die semitische stammen, die we „Kanaänieten" plegen te noemen, bij hun bezetting van de palestijnse, phoenicische en syrische gebieden religieuze elementen van hun niet-semitische voorgangers in hun godsdienst hebben geassimileerd.

De sinds 1929 te Ras Sjamra (het oude Ugariet) aan het licht gebrachte kleitabletten, waaronder de nog nader te bespreken mythologische teksten een zeer belangrijke plaats bekleden in verband met het beter verstaan van Israëls omgeving, hebben licht geworpen op de niet-semitische invloed op de kanaänitische godsdienst. Men is het er nagenoeg over eens, dat b.v. in het ugaritische pantheon churritische, chattitische (proto-hethitische) en hethitische elementen merkbaar naar voren treden [5]). Deze kennis is niet *uitsluitend* aan die vondsten te Ugariet te danken, maar ook aan de vele recente ontdekkingen omtrent de Hethieten in Klein-Azië. Zoals in vele andere takken van wetenschap bevinden we ons in de wetenschappelijke arbeid op het gebied van de archaeologie, semitische filologie, de o.t.-ische wetenschap etc. in een tijd van ongedachte stroomversnellingen, waarin tot nu toe gang-

bare (werk)hypothesen ondeugdelijk blijken en oude voorstellingen op grond van nieuw feitenmateriaal onbruikbaar. Het zegt wel iets, wanneer een lector, benoemd om te doceren in de archaeologie van Palestina en naaste omgeving zijn openbare les kan betitelen als „Heilig-Land en heilige huisjes" [6]), hoe men over de „heilige huisjes" en *zijn* intrappen daarvan denken moge... Zo zal hij, die een globale schets (beslist niet méér!) tracht te maken van de „kanaänitische goden in het O.T." vanuit de huidige kennis van het wetenschappelijk onderzoek, zich bewust moeten blijven, dat morgen bepaalde inzichten of opvattingen achterhaald kunnen zijn, zelfs al handelen we over marginale figuranten in het Boek van de grote daden Gods, dat toch zeer vast is...

Onze studie is zó ingedeeld, dat we, na een korte schets van enkele ons ter beschikking staande bronnen, eerst de hoofdgoden El en Baäl behandelen, daarna de godinnen, vervolgens goden, die van minder importantie in het O.T. zijn, waarna we met de vraag of Jahwe naam van een kanaänitische god is èn zijn verhouding tot de kanaänitische goden ons overzicht besluiten.

Iets over de bronnen voor ons onderwerp

Wat we over de kanaänitische goden in het O.T. weten behalve uit het O.T. zelf, kunnen we enerzijds putten uit documenten, die in het jongste verleden door opgravingen e.d. aan het licht zijn gebracht, anderzijds uit opzettelijke of meer terloopse mededelingen van auteurs uit de klassieke oudheid. De interpretatie en waardering van de gegevens, die we over ons onderwerp uit deze bronnen ontvangen, blijven een (moeilijke) zaak apart. We zullen iets over de voornaamste bronnen vermelden.

In de eerste plaats noemen we de El Amarna-tabletten. Deze zijn gevonden in de hoofdstad, die Amenophis IV (Echnaton) (1372-1355 v. Chr.), farao van Egypte, gesticht had op de rechter Nijloever halverwege Memphis en Thebe. In de ruïneheuvel (tell el-amarna), waartoe die oude hoofdstad (Achet-Aton) vervallen was, werden in 1887 een groot aantal in spijkerschrift geschreven kleitabletten gevonden, die waarschijnlijk tot het archief van de farao's Amenophis III en IV moeten hebben behoord. Volgens de *lingua franca* van de diplomatie van die dagen waren de documenten in 't akkadisch (babylonisch-assyrisch) geschreven [7]). Voor het merendeel bevatten ze de correspondentie van de vazallen van de farao's in Palestina, Phoenicië en Zuid-Syrië. Ook zijn er afschriften van de uitgaande correspondentie van de farao's gevonden. Deze brieven zijn vooral van belang voor onze kennis van de politieke en sociale situatie in Palestina en omgeving alsmede voor onze kennis van de taal, die de kanaänitische vazallen spraken (er komen n.l. nogal wat kanaänismen in de correspondentie voor). Maar daarnaast ontdekken we in de brieven punten, die van belang zijn voor een juister beeld omtrent de godsdienst van de Kanaänieten. Hier zij opgemerkt, dat Amenophis IV de geschiedenis is ingegaan als de z.g. „ketterkoning", omdat hij een nieuwe ordening van de egyptische religie tot stand heeft trachten te brengen, waarin monotheïstische tendensen te bespeuren vallen. Onder de naam Aton vereerde hij de zonneschijf, welke meer een manifestatie van god was dan de godheid zelf. De Atondienst van deze farao heeft weliswaar niet lang stand gehouden, maar het is niet geheel uitgesloten, dat van dit „monotheïsme" invloed kan zijn uitgegaan op de kanaänitische godsdienst. Overigens ligt het voornaamste religieuze belang van genoemde correspondentie wel besloten in de vermelding van de theofore namen van de kanaänitische vorsten.

Als wel zeer belangrijke bron voor de verdieping van onze kennis omtrent de kanaänitische goden noemen we de documenten, die te Ras Sjamra sinds 1929 aan het licht gekomen zijn [8]). Ras (esj-) Sjamra („venkelheuvel") is de moderne benaming voor een ruim 30 ha grote, 12-20 m hoge ruïneheuvel, waarin het in de oudheid bekende Ugariet verborgen ligt. De heuvel bevindt zich niet ver van de kust der Middelandse Zee, 10 km ten noorden van Ladaqiye, ongeveer recht tegenover de uiterste noordoostelijke punt

van Cyprus. Sinds 1929 tot op heden zijn er, met slechts geringe onderbrekingen, in deze tell onder leiding van de franse archaeoloog *Cl. F. A. Schaeffer* resultaatvolle opgravingen verricht. Direkt bij het begin van de opgravingen werd er een op kleitabletten in een tot dan toe onbekend spijkerschrift geschreven tempelarchief ontdekt. Dit spijkerschrift bleek uit 30 (alfabetische) tekens te bestaan, die verrassend snel hun geheim aan de geniale geleerden *Hans Bauer, Edouard Dhorme* en *Charles Virolleaud* hebben prijsgegeven, zodat de lectuur van deze, vaak zwaar beschadigde, teksten mogelijk werd. De taal van deze tabletten bleek nauw verwant met het hebreeuws en wordt „ugaritisch" genoemd. Men kan deze teksten in twee groepen verdelen, n.l. de „kleine teksten", die offer- en godenlijsten bevatten, evenals liturgische formulieren en gebeden. De „grote teksten" bevatten mythische of epische poëzie, waardoor ons een blik gegund wordt in de ugaritische en waarschijnlijk ruimer: de kanaänitische godenwereld en de relatie van goden en mensen. Sinds de ontdekking van dit belangrijk materiaal is er een stroom van publicaties, wetenschappelijke verhandelingen, vertalingen, verklaringen etc., vaak in populaire vorm, verschenen. Tot op de laatste jaren komen nog telkens z.g. „religieuze teksten" uit de ruïneheuvel te voorschijn, waardoor het geven van een afgerond beeld van „de godsdienst van Ugariet" zoal ooit, nu toch zeker nog niet mogelijk is.

De tabletten, waarover we beschikken, stammen uit Ugariets bloeitijd (1600-1300 v. Chr.), waardoor we een indruk krijgen van de religie van Kanaän vòòr de intocht van Israël in het „Beloofde Land". Aan het hoofd van het pantheon staat El of Il, naast wie Asjera als echtgenote fungeert. El wordt in zijn macht bedreigd, zo niet overvleugeld door de jonge vruchtbaarheidsgod Baäl, die door strijd met zijn rivalen Yam en Môt, de goden van de zee en de onderwereld (de dood) en de brandende zomerhitte, de heerschappij verovert, al gaat Baäls weg door dood en onderwereld heen. De bekroning van de strijd is waarschijnlijk een paleis voor Baäl, op de top van de Zefon, een berg ten noorden van Ugariet, de huidige *dsjebel el-aqra* (de antieke *mons Casius)*. Baäls grote helpster, tegelijk zijn zuster en echtgenote, is Anat, de krijgszuchtige en bloeddorstige, maar ook vruchtbaarheidsgodin (wat elkaar niet uitsluit, eerder het tegendeel).

Naast deze hoofdfiguren uit de teksten worden ook vele andere godheden gevonden, van wie we alleen maar Sjapasj, de zonnegodin (dus niet mannelijk zoals in veel andere oud-oosterse, ook semitische religies); de goddelijke architect met zijn dubbele naam Ksjr w Chss (evenals in 't hebreeuws en andere semitische talen ontbreken in 't ugaritisch schrift de vokaalaanduidingen), die o.a. Baäls paleis ontwerpt en de maangod Yrch noemen. Deze goden spelen allen een min of meer ondergeschikte rol in de z.g. Aleyn-Baäl-cyclus, waarin de strijd en overwinning van Baäl „bezongen" wordt.

Verhalen met een meer episch karakter zijn de teksten, die van koning

Keret vertellen die zijn vrouw en kinderen verloor en op aanwijzing van El, in een droom ontvangen, naar het land van de koning van *Udm* trekt en diens charmante dochter door wapengeweld wint. Wanneer dit verhaal neigt naar een „lang en gelukkig leven" en een huwelijk met veel kinderen, horen we van een levensgevaarlijke ziekte van Keret en de bedreiging van zijn heerschappij door zijn zoon.

Eveneens van epische allure zijn de tabletten, die ons informeren over koning Danel (waarschijnlijk dezelfde als de Daniël van Ez. 14 : 14, 20 en 28 : 3). Deze kinderloze vorst wordt door El, op Baäls voorspraak, met een zoon Aqhat gezegend, maar hij beleeft niet zoveel vreugde van dit kind, omdat de jongen, nadat hij zich de toorn van Anat op de hals gehaald had, door deze godin en een helper wordt gedood. 't Gevolg van deze dood schijnt een grote droogte te zijn. Tenslotte bemerkt de treurende Danel in de ingewanden van één van de door hem neergehaalde adelaars de stoffelijke resten van zijn kind. Deze worden begraven en een treurtijd van zeven jaar volgt daarop. De teksten breken af op het moment, dat Aqhats zuster zich opmaakt de moord op haar broer te wreken. Deze summiere schets is voldoende om aan te tonen, dat er verband is tussen de inhoud van deze tabletten en de kanaänitische vruchtbaarheidsriten (en daarom met de kanaänitische religie), hoewel *Eissfeldt* [9]) waarschijnlijk gelijk zal hebben, wanneer hij veronderstelt, dat deze „epen" „duistere herinneringen aan gestalten en geschiedenissen uit de voorgeschiedenis van de kanaänitische inwoners van Ugariet" doen voortleven.

We gaan verder de resultaten van andere belangrijke ontdekkingen en opgravingen in het Midden-Oosten stilzwijgend voorbij, omdat ze slechts van zijdelingse betekenis voor ons onderwerp zijn en we willen onze aandacht richten op twee bronnen, die reeds lang in verband met ons onderwerp bekend waren en waaruit men reeds dikwijls materiaal ter verduidelijking van de kanaänitische godsdienst geput heeft.

Als eerste noemen we het boek(je) van de laat-antieke, niet-christelijke auteur *Lucianus van Samosata* (ongeveer 120-185 n. Chr.) *„De Dea Syr(i)a"*. Dit boek handelt voornamelijk over de „syrische godin" (Atargatis) en haar tempel en verering in Hierapolis (Bambyce; Mabbugh) in noordoostelijk Syrië. Bovendien bevat het veel andere mededelingen over de kanaänitische (phoenicische) godsdienst. Lucianus is een veelgelezen griekse prozaïst geweest met journalistieke stijl en vaardigheid. Van hem zijn vele verhalen bewaard gebleven, geestig, maar oppervalkkig. Hij schrijft meestal attisch grieks, maar juist zijn „De Dea Syra" is in 't ionisch dialect geschreven in een stijl, die herinnert aan die van de klassieke historieschrijver *Herodotus*. Dit heeft tot gevolg, dat er geleerden zijn, die òf dit lezenswaardige werkje aan Lucianus ontzeggen òf hem in wat hij vertelt niet serieus nemen, omdat hij Herodotus parodieert. Het moge waar zijn, dat zijn archaïserende verhaaltrant, waarin dikwijls ironische opmerkingen voor-

komen, een niet al te betrouwbare indruk maakt, vele hoofdzaken en zelfs details kloppen zó met uit andere bronnen bekende gegevens, dat (voorzichtig) gebruik van zijn verhalen gewettigd lijkt [10]).

Nog belangrijker voor ons onderwerp dan het werk van Lucianus en verspreide gegevens bij vele andere griekse en latijnse auteurs is hetgeen *Eusebius van Caesarea* (ongeveer 260-339 n. Chr.) in zijn „Praeparatio Evangelica" ons aan mededelingen omtrent de kanaänitische goden doorgeeft (boek I, capita ix en x voornamelijk). In dit werk heeft hij grote delen overgenomen uit de „Phoenicische geschiedenis" van *Philo van Byblos* (een oude havenstad aan de phoenicische kust). Deze Philo (ongeveer 64-141 n. Chr.) heeft, volgens Eusebius, niet zelf dit boek gemaakt, maar het werk van een zekere *Sanchuniaton* vertaald, een schrijver in de phoenicische taal. Philo en de neo-platonische filosoof *Porphyrius* (ongeveer 232-304 n. Chr.) worden door Eusebius geciteerd om ons over de omstreden figuur van Sanchuniaton nader te informeren [11]). Philo noemt als bron voor de „zeergeleerde" Sanchuniaton het werk van een zekere *Taautos,* die als eerste onder de zon het schrift zou hebben uitgevonden en die de Egyptenaren Thoouth noemden, de Alexandrijnen Thooth, de Grieken Hermes. In het getuigenis, dat Eusebius van Porphyrius citeert (uit zijn werk „Tegen de Christenen", boek IV) lezen we o.a., dat Sanchuniaton uit Beirout afkomstig moet zijn geweest en de geschriften van de Joden moet hebben gekend, hem door een zekere *Hierombalos,* priester van Ieuoo overgeleverd, die zijn geschiedenis had gewijd aan Abelbalos, koning van Beirout. Het tijdperk van deze personen zou zelfs vóór de trojaanse oorlog vallen, n.l. in de tijd van Mozes. Sanchuniaton zelf, een man van grote geleerdheid en acribie, moet in de tijd van Semiramis, een assyrische koningin, hebben geleefd, volgens Porphyrius het tijdperk van de Iliade. Het phoenicische werk van deze zou dan door Philo in 't grieks vertaald zijn.

Aan de historiciteit van deze Sanchuniaton wordt tot op heden toe door enkele geleerden getwijfeld [12]). Toch komt het ons voor, dat deze twijfel niet geheel gerechtvaardigd is en dat deze Sanchuniaton, wiens naam betekent: „Sanchun heeft gegeven" een historisch persoon moet zijn geweest, die via zijn geschriften Philo materiaal verschaft heeft, dat deze op zijn beurt vrij heeft bewerkt. Dit laatste is duidelijk, omdat Philo in zijn boeken over de phoenicische historie veel karakteristieke trekken aan de griekse mythologie ontleend heeft, die jonger moeten zijn dan het werk van Sanchuniaton. Hoewel Eusebius slechts fragmenten uit Philo's werk citeert, zijn deze toch voor het doel van onze studie zo belangrijk, dat ze critisch verwerkt dienen te worden.

We willen het bij deze korte bespreking van de bronnen laten. De vele kanaänitisch, arameese en andere inscripties, die voor ons onderwerp van belang zijn, zullen we daar, waar ze voor onze studie nodig zijn, (kort) aanduiden.

Misschien zal men in een verhandeling over de kanaänitische goden in het O.T. niet verwachten allereerst met El geconfronteerd te worden. In onze bijbelvertalingen wordt hij nergens zonder meer genoemd. In de M.T. komt El (*el*, plur. *elîm*) ongeveer 230 maal voor [13]) en dan vooral in bepaalde boeken of gedeelten als een appellatief voor Jahwe of heidense goden. Het woord valt soms niet meer te onderscheiden van de nog veel vaker voorkomende aanduiding van Jahwe, n.l. *elohîm* (ongeveer 2550 maal) en zijn als jongere singularis beschouwde *elôah* (57 maal). Maar de vraag is gewettigd of El in alle gevallen, waarin hij in het O.T. voorkomt, slechts een appellatieve betekenis heeft, te verklaren als een algemeen semitisch woord voor „God".

In de ugaritische teksten is El niet in de eerste plaats een appellatief voor een god, maar eigennaam van één van de hoofdgoden van het pantheon [14]). Echter voor de ontdekking van de teksten van Ras Sjamra waren er reeds inscritpies gevonden, waaruit bleek, dat El niet slechts een generiek woord voor „God" was, maar ook eigennaam. Op de z.g. Hadad-statue van Panammuwa I van Sam'al, een aramees koninkrijkje in noord-west Syrië, welke dateert uit het midden van de 8ste eeuw v. Chr. en in 1888 gevonden werd in Gerçin (n.o. v. Zinçirli) komt El voor achter Hadad, maar vòòr andere goden. Uit de 2de helft van de 8ste eeuw dateert de statue voor Panammuwa II van Sam'al, eveneens in 1888 bij Zinçirli ontdekt, waarin El weer na Hadad en vòòr andere goden wordt genoemd. Bij Sfire (25 km z.o. van Aleppo) zijn omstreeks 1930 enige belangrijke arameese stèlen aan het licht gekomen, waarop een staatsverdrag tussen koning Bargaja van KTK en Matiël van Arpad voorkomt, waarin de goden El en Eljan genoemd worden [15]). In een phoenicische bouwinscriptie, gevonden in het cilicische Karatepe (ongeveer 720 v. Chr.), ter ere van 'ZTWD, „een gezegende van Baäl", wordt El, „die de aarde geschapen heeft" na „Baäl des hemels" en voor „de eeuwige zon" genoemd [16]). Ook *Philo Byblius* noemt in zijn „Phoenicische geschiedenis" El(os) of Kronos als één van de vier kinderen van Ouranos en Gè [17]). Daarnaast komt El in talrijke eigennamen van verschillende semitische volken als theofoor element voor.

El als eigennaam voor een (of: de) godheid is al oud. Ouder dan het begin van de tweede helft van het tweede millennium v. Chr., waaruit de ugaritische teksten dateren. *Eissfeldt* [18]) stelt zelfs de vraag of El oorspronkelijk wel appellatief geweest is, waaruit zich pas secundair een eigennaam ontwikkeld zou hebben of dat het proces niet eerder omgekeerd moet zijn geweest. De etymologie van het woord *el* brengt ons hier niet veel verder. Er zijn er die denken aan een afleiding van de stam *ûl* „sterk zijn", „vooraan zijn" of aan een wortel *'lh* „sterk, machtig zijn", anderen leiden het af van *'l* „binden", maar bijna allen zijn het hierover eens, dat we voor een filo-

logisch niet makkelijk op te lossen probleem geplaatst zijn [19]). Vermoedelijk ligt in het woord de distantie tussen God en mens uitgedrukt, één van de grondtrekken van de semitische godsvoorstelling. El komt, zij het in genuanceerde vormen, in alle semitische talen voor, behalve in de ethiopische.

Zelfs de vorm *allah,* de bekende godsaanduiding in de Islam, komt reeds bij vòòr-islamitische dichters voor [20]). Misschien heeft *Quell* [21]) gelijk als hij zegt, dat El „de macht is, tegen wie de mens niet is opgewassen en die zijn religieus bewustzijn vervult". El is voor de mens het goddelijke, diegene of datgene, wat niet primair kwantitatief, maar kwalitatief van het menselijke onderscheiden is. We laten hier de vraag verder rusten of we van een „monotheïstisch instinct" bij de Semieten kunnen spreken, zoals *Renan* eens geopperd heeft of dat het religieuze besef omtrent het goddelijke een polytheïstische conceptie in de grijze oertijd mogelijk laat. De gegevens, die uit het verleden tot ons komen, doen ons denken „dat het polytheïsme van de oud-oosterse wereld zweeft tussen twee polen: die van een onsamenhangend veelgodendom en die van de erkenning van een allesomvattende godheid" [22]).

In de Ras Sjamra-teksten blijkt de positie van El uit zijn predikaten. Hij wordt er 9 maal *mlk* „koning" genoemd, terwijl éénmaal *mlk* voor zijn koningschap voorkomt. Appositioneel komt het predikaat *mlk* in de ugaritische teksten eigenlijk alleen maar El toe, zodat men gesteld heeft, dat deze titel niet alleen bijnaam van de god moet zijn geweest, maar dikwijls zelfs eigennaam. El is de heerser in het pantheon, aan wie belangrijke dingen gemeld en van wie ingrijpende beslissingen gevraagd worden. Hij ontvangt op oosterse wijze hulde. De godenvergadering wordt „kring van El", „kring van Els zonen" of „totaliteit van Els zonen" genoemd [23]). Hoewel in de teksten Baäls koningschap één van de voornaamste thema's is in de z.g. Aleyn-Baäl-cyclus wordt de titel *mlk* appositioneel nooit voor Baäl gebruikt.

Dit bewijst de koningsheerschappij van El. Het is wel wat te boud om uit deze teksten te concluderen, dat El niet meer dan een „verplaatste koning der goden" zou zijn [24]). Hij moge geïntroduceerd worden met een grijze baard (51 : V : 66, ᶜnt : V : 10) als attribuut van zijn eerbiedwaardige ouderdom; hij moge betiteld worden als *ltpn il dpid* „de vriendelijke, El, de toegenegene" (51 : IV : 58): deze titels zijn geen bewijs voor zijn aftandsheid, maar voor zijn goddelijke wijsheid. Hij is de krachtige, wat zijn titel *sjr il* „El, de stier" (51 ; IV : 47 etc.) uitdrukt. Verder bewijst zich Els kracht in zijn procreatief vermogen, dat hem de vader van een uitgebreide goddelijke familie doet zijn. Een realistische illustratie van deze zijde van Els mogelijkheden wordt ons in het gedicht van de goddelijke tweeling Sjchr en Sjlm verleend (tekst 52) [25]). Tenslotte: de voornaamste karakteristiek van zijn verhevenheid is wel zijn epitheton *bny bnwt* „Schepper der schepselen" (49 : III : 5, 11; 51 : II : 11; III : 32 etc.), waardoor El meer

nog dan als vruchtbaarheidsgod (dat zeker ook!) als scheppergod wordt getypeerd.

Een merkwaardige betiteling van El is wel *ab sjnm,* vaak vertaald door „Vader van jaren" (49 I : 8; 51 : IV : 24 etc.), dat als parallel kan dienen van de „Oude van dagen" uit Dan. 7 : 9, 13. Er bestaat echter twijfel aan de juistheid van deze vertaling, omdat het woord „jaar" in 't ugaritisch een vrouwelijke pluralis-uitgang heeft. Daarom wordt het woord *sjnm* wel in verband gebracht met 't arabische *sny* „verheven zijn", zodat „Vader der verhevenen (n.l.: der goden)" te vertalen zou zijn [26]), wat weer op zijn schepper-zijn ziet. De „schepper van de schepselen" heet ook wel „Vader der mensheid" *(ab adm)* (Krt: 37,43, 136 etc.), waardoor zijn universeel karakter duidelijk gemanifesteerd wordt. Tevens is El *qdsj* „de heilige" (125 : 11, 21 v.). Begeeft zich een god naar El dan wordt gezegd: „naar El bij de bron van de beide stromen, temidden van de beddingen van de twee afgronden" (49 : I : 5 v.; 51 : IV : 21 v. etc.). Waarschijnlijk doelt deze plaatsbepaling op het einde van de wereld, waar, evenals volgens de babylonische kosmologie, de wateren van boven en die van onder de aarde zich met elkaar vermengen; de plaats, waar zich mogelijk de mythische godenberg bevindt, geheel in de verte [27]).

Uit bovenstaande gegevens uit de teksten van Ras Sjamra blijkt duidelijk Els grootheid en macht als scheppergod en praeses der godenvergadering, begiftigd met wijsheid en mildheid. Hij is voorwaar nog geen *deus otiosus* al schijnt zijn positie bij die van de jonge god Baäl ten achter te liggen [28]) en al is er te Ugariet geen tempel voor El gevonden. Men heeft de veronderstelling geuit, dat in Ugariet twee godenkringen zichbaar worden: een oudere, gegroepeerd rondom El en Asjera, stammend uit Babylon en Zuid-Arabië èn een jongere, westsemitische rondom Baäl, Anat en Môt [29]). Mogelijk is dit een verklaring voor het feit, dat El ten gunste van Baäl als hoofd van het pantheon op de achtergrond geraakte en dat El de verre, Baäl de nabije god voorstelt.

Wanneer we ons nu tot het O.T. wenden om de gegevens omtrent El te onderzoeken willen we eerst wijzen op de drie groepen van El-gebruik, die er, volgens *Eissfeldt* [30]), te onderscheiden vallen: 1. een groep, waarin El zonder polemisch accent voorkomt; 2. een minder grote groep, waarin op min of meer nadrukkelijke wijze de naam El voor Jahwe wordt opgeëist, waaruit zou blijken, dat El en Jahwe oorspronkelijk niet identiek zijn; 3. een groep, waarin El als afzonderlijke god voorkomt, oorspronkelijk zelfs superieur aan Jahwe. Tot de eerste groep rekent hij b.v. Joz. 22 : 22, waar de Rubenieten etc. zeggen: „God (El) der goden, Jahwe, God (El) der goden, Jahwe" en verder het voorkomen van El in het boek Job (48 maal). Tot de tweede groep behoren, volgens hem, b.v. Jes. 40 : 18: „met wie wilt ge El vergelijken" etc.; Jes. 43:12: „...en Ik ben El"; Jes. 45:22: „...want Ik ben El en niemand anders". De derde groep is voor ons het

meest belangwekkend. Hiertoe behoren verzen als Jes. 14 : 13, waarin tot Babels koning gezegd wordt: „En gij overlegdet nog wel bij uzelf: Ik zal ten hemel stijgen, boven de sterren Gods (El) mijn troon oprichten en mij zetten op de berg der samenkomst ver in het noorden" en Ez. 28 : 2, waarin tegen Tyrus' vorst geprofeteerd wordt: „Omdat uw hart hoogmoedig geworden is en gij zegt Ik ben El, ik woon in een godenwoning in het hart van de zee — hoewel gij een mens en niet El zijt — en gij uw hart als het hart van een god (elohîm) maakt..." (vgl. ook vers 9). Het is o.i. twijfelachtig of het in de laatste twee gevallen, waarin uitspraken van „heidense" koningen voorkomen, om de eigennaam van El gaat, die superieur aan Jahwe zou zijn. In Ez. 28 : 9 wordt i.p.v. El het vaker voorkomende Elohim gebruikt („Ik ben Elohim"), wat op een appellatieve betekenis van El in vers 2 wijzen kan.

Anders staat het echter met die plaatsen in het O.T., waar El in samenstellingen of in een bijzonder verband voorkomt. Deze gegevens roepen dikwijls herinneringen op aan hetgeen we omtrent El uit b.v. de Ras Sjamra-tabletten weten. In Richt. 9 : 46 is het bijna niet twijfelachtig, dat de daar genoemde El-Berith een kanaänitische god is, die op één lijn staat met de in datzelfde hoofdstuk (vers 4, vgl. 8 : 33) genoemde Baäl-Berith, al lijkt het ons niet juist beide godennamen zomaar te identificeren.

In de geschiedenis van Abrams ontmoeting met Melchizedek (Gen. 14 : 18-24) en in Ps. 78 : 35 komen we El Eljon tegen. *Philo Byblius* [31]) noemt Elioun (die Hypsistos genoemd werd) als echtgenoot van Berouth, uit wie Epigeios (de Autochthoon, later Ouranos (hemel) genoemd) en Gè (aarde) werden geboren. Volgens hem werd deze Hypsistos later vergoddelijkt, een z.g. euhemeristische verklaring, die men bij Philo meer kan aantreffen. Hij onderscheidt echter duidelijk deze Elioun Hypsistos van zijn kleinzoon El (Kronos). Door zijn positie hem door Philo in de goddelijke genealogie toegewezen behoort Elioun tot de kosmogonische paren en kan hem een scheppende functie worden toegedacht.

Ook op de Sfire-stèle (I A : 11) komen El en Eljon naast elkaar voor, verbonden door de waw-copulativum, maar de mogelijkheid is niet uitgesloten, dat het paar te interpreteren is als een dubbele naam voor één god, zoals dat ook meer dan eens in de ugaritische teksten het geval is [32]). Het is dus niet met zekerheid te zeggen of El en Eljon in het kanaänitisch pantheon afzonderlijke goden geweest zijn, die later verenigd werden, waarbij Eljon een epitheton van El is geworden of dat Eljon, oorspronkelijk een epitheton van El, zich van deze laatste heeft gesplitst en tot een afzonderlijke cultus is gekomen. We zullen in ieder geval niet hoeven te twijfelen aan de juistheid van de titel El Eljon in Gen. 14 en het kanaänitische erfgoed, dat ons via de (waarschijnlijk) jebusitische koning Melchizedek tegemoet treedt. In dit verhaal wordt El Eljon (verzen 19 en 22) als *qone sjamayim wa-arets* betiteld „Die de hemel en de aarde in het aanzijn

geroepen heeft" [33]). Reeds uit de ugaritische teksten bleek ons, dat El daar de Schepper bij uitstek was en op de eerder genoemde phoenicische inscriptie uit Karatepe komt de uitdrukking *'l qn'rts* „El, die de aarde geschapen heeft" voor (A III : 18) evenals op een neo-punische inscriptie uit Leptis Magna (Libyë), daterend uit de 2de eeuw n. Chr. [34]). Ook in Palmyra schijnt deze godsnaam bekend te zijn geweest, getuige de naam *'lqnrc* die op één van de vele daar gevonden tesseren (kleine, geïllustreerde aarden documentjes, als legitimatiebewijs dienend) voorkomt, waarvan de *interpretatio graeca* elders Poseidon Gaièochos luidt [35]). In het tweede gedeelte van de in poëtische vorm gegoten zegenwens van Melchizedek (vers 20) blijkt El Eljon Abrams vijanden in zijn macht gegeven te hebben. Als „Verlossergod" manifesteert Hij zich ook in Ps. 78 : 35.

Als epitheton van El komt Eljon niet meer in het O.T. voor, maar wel parallel met Hem in Num. 24 : 16, waar sprake is van de „wetenschap van Eljon". In Ps. 107 : 11 wordt de „raad van Eljon" genoemd. Dit brengt ons in aanraking met wat wel als een *crux interpretum* beschouwd mag worden: Ps. 82, omdat hier sterk de kanaänitische achtergrond zichbaar wordt o.i. Wanneer deze psalm te dateren valt is niet met zekerheid te zeggen, maar misschien in de 7de eeuw voor Chr., hoewel de meningen van de geleerden over deze kwestie verdeeld zijn [36]). Er wordt gesproken over Elohim, Die in het elohistische deel van het boek der Psalmen met Jahwe geïdentificeerd kan worden. Deze zit in de verzameling van El en in het midden der goden (elohîm) oefent Hij gericht: „Hoelang zult ge onrechtvaardig oordelen en de misdadigers begunstigen?" (vers 2). Dan volgt in de volgende verzen een uitdaging aan de goden om werkelijk rechtvaardig te zijn (vlg. Richt. 6 : 31; 10 : 14; Jes. 57 : 13) en zo hun goddelijkheid te bewijzen, maar het blijkt, dat ze geen verstand en inzicht hebben en in duisternis wandelen (vers 5). In vers 6 wordt dan gezegd: „Ik dacht Elohim zijt gij, ja, zonen van de Allerhoogste (Eljon) zijt gij allen, (vers 7) maar gij zult als mensen sterven". De psalm eindigt met een oproep aan Jahwe op te staan en gericht te houden. El Eljon is dus de praeses van de godenassemblée. We zullen deze psalm in de eerste plaats letterlijk hebben te nemen en de „goden" niet volgens een wijdverbreide traditionele opvatting, waarvan Joh. 10 : 34 een vroege getuige is, direct overdrachtelijk hebben te verstaan als „rechters".

Het gaat hier over een godenverzameling, zoals we die ook bij andere volken van het oude Oosten kunnen vinden. Maar wel verre van dit pantheon om Jahwe als werkelijk machtig of bestaand te beschouwen wordt deze „godenverzameling" door de dichter als nietig en waardeloos afgewezen. We kunnen met *Labuschagne's* mening instemmen, dat de dichterprofeet van deze psalm zijn uitgangspunt neemt in een bestaande syncretistische beschouwing van Jahwe in het pantheon (welke beschouwing hij natuurlijk zelf niet onderschrijft) en dat de dichter vanaf vers 3 zelf aan het woord is. Zo heeft deze psalm een sterke polemische inslag, die hem met andere o.t.-ische satiren aan

het adres van afgoden op een lijn stelt (b.v. Jes. 44 :6-2 0 etc.). Deze psalm is echter een mooi voorbeeld, dat in het O.T. niet geschroomd wordt bepaalde vormen, tot het pantheon om El toe, aan de religie van Kanaän te ontlenen, om deze met een geheel andere inhoud te vullen. De „goden" zijn niet meer dan duistere machten, zonder recht of heiligheid, die geen enkele bedreiging kunnen vormen voor Jahwe's oppermacht en wijsheid...

Keren we weer terug tot Eljon, dan blijkt zijn macht ook uit andere o.t.-ische teksten (Deut. 32 : 8; Jes. 14 : 14, 2 Sam. 2 : 14 (Ps. 18 : 14)), terwijl vooral in de psalmen deze godsaanduiding dikwijls gevonden wordt (Ps. 9 : 3; 21 : 8; 46 : 5 etc.). Als epitheton bij Elohim komt Eljon voor in Ps. 57 : 3 en 78 : 56 en wie er nog aan mocht twijfelen of het O.T. in Eljon iemand anders dan Jahwe zou willen zien, wijzen we, behalve op Gen. 14 : 22, op Ps 7 : 18; 47 : 3 (Jahwe Eljon (!)); 83 : 19 en 97 : 9. Uit het O.T. blijkt dus, dat Eljon niet alleen maar een appellatief epitheton voor Jahwe is, maar soms zelfs eigennaam voor Israëls God. Op het probleem dat Gen. 14 meebrengt in verband met de verering van El Eljon door de kanaänitische Melchizedek en de identificatie van deze god met Jahwe gaan we aan het einde van deze studie nog nader in. Dat Eljon verband zou houden met het predikaat van Baäl in de ugaritische teksten, Aleyn, is hoogst onwaarschijnlijk[37]).

Een ander epitheton van El is *sjadday,* in onze vertalingen meestal door „Almachtige" weergegeven (vlg. Gen. 17 : 1; 28 : 3; 35 : 11; 43 : 14; 48: 3, 49 : 25 (met geringe tekstwijziging) en Ex. 6 : 3). Zonder El komt *sjadday* ook voor (Num. 24 : 4, 16; Jes. 13 : 16; Ez. 1 : 24; 10 : 5; Jo. 1 : 15; Ps. 68 : 15; 91 : 1; Ruth 1 : 20 v. en vooral in 't boek Job (meer dan 30 maal)). Over de etymologie van het woord bestaat geen eenstemmigheid [38]). Dikwijls brengt men het in verband met het akkadische *sjadû* „berg", zodat de betekenis van het woord, voorzien van het z.g. nisbesuffix *-ay,* is: „hij, die de berg toebehoort". Deze berg zou dan kunnen zien op de kosmische wereldberg en al zou dit epitheton dan beter passen bij Baäl of Hadad, aldus *Cross,* toch zijn er, b.v. in de ugaritische teksten voldoende aanwijzingen, dat El met deze berg in verband gebracht kan worden (2 Aqh: VI : 46-49 : I : 4-8; 51 : IV : 20-24; 129 : 4 v. etc.). Een „volksetymologie" van het woord vindt men in Jes. 13 : 6 en Jo. 1 : 15, waar het met het werkwoord *sjdd* „verwoesten" in verband wordt gebracht. En, om nog een poging ter verklaring te noemen, *Weippert* brengt *sjadday* in verband met het hebreeuwse *sadè* „veld", „landschap buiten het menselijke woongebied", zodat El Sjadday „El van het veld" zou betekenen, maar de verdubbeling van de tweede radicaal blijft moeilijk te verklaren in dit geval, afgezien nog van de verschuiving van *sin* naar *sjin.*

Hoewel El Sjadday in Gen. 17 : 1 en Ex. 6 : 3 duidelijk met Jahwe wordt geïdentificeerd, is het mogelijk, dat hij toch een kanaänitische godennaam geweest is. Het O.T. brengt de naam wel niet uitdrukkelijk met een bepaalde

plaats in verband, maar men heeft vermoed, dat *El Sjadday's* speciale cultusplaats Hebron zou zijn geweest. *Sjadday* vormt in enkele o.t.-sche namen een theofoor element: Tsurisjadday (Num. 1 : 6; 2 : 12 etc.); Ammisjadday (Num. 1 : 12 etc.) en waarschijnlijk Sjede(y)ur (Num. 1 : 5; 2 : 10 etc.). Het is opvallend, dat in het boek Job deze naam door niet-israëlitische personen zo dikwijls wordt gebruikt. Gegevens uit Israëls „Umwelt" over *sjadday* zijn zeer spaarzamelijk. In de ugaritische teksten komt éénmaal *sjdy* voor, terwijl er nog een vage aanwijzing voor het bestaan van het woord in de kanaänitische wereld is [39]), maar tot nu toe zijn er o.i. onvoldoende gronden om met zekerheid tot het bestaan van een god El Sjadday in het kanaänitische pantheon te besluiten.

In de verhalen rondom de aartsvaders treffen we El Olam aan (Gen. 21 : 33; vgl. Si. 36 : 22 (17)). Betekent deze naam: „de eeuwige God" of „de god Olam"? Inscripties uit Karatepe vermelden *Sjmsj clm* (A III : 19) „de eeuwige zon" en niet „de zonnegod Olam". Omstreden is, wat we onder *'lt clm* in de phoenicische inscriptie uit Arslan Tasj (7de eeuw v. Chr.) te verstaan hebben (r. 9 v.). Waarschijnlijk gaat het hier niet om een „godin Olam", maar om een „eeuwig verbond" [40]). *Cross* wijst verder nog op de belangrijke proto-kanaänitische inscripties uit de 15de v. Chr. van het Sinaï-schiereiland (Serabit el-Chadem), afkomstig van de aldaar werkzame mijnbouwers, waarin o.a. sprake is van „El, de eeuwige", overeenkomend met de egyptische „heer der eeuwigheid" Ptah. Het is niet onmogelijk, dat El Olam als (liturgische) titel van El reeds in de 15de eeuw v. Chr. in (Zuid-) Kanaän in gebruik is geweest. In Gen. wordt de naam immers aan Beër-Sjeba verbonden. Olam heeft hier ongetwijfeld attributieve betekenis. Men kan vertalen: „El, (god der) eeuwigheid" of „eeuwige El". *Jenni* merkt in dit verband terecht op, dat men aan dit begrip „eeuwigheid" in die tijd nog geen filosofische abstractie en reflectie mag toekennen, zoals in latere tijden het geval is. Het is een geheel aan de concrete inhoud gebonden eeuwigheidsbegrip (kwalitatief). In de kanaänitische liturgieën en mythen kan de schepper El als de „eeuwige" getypeerd worden.

Gen. 16 : 13 noemt El Roï in een niet makkelijk te interpreteren tekst. De uit Abrams huis gevluchte Hagar noemt zo de naam van Jahwe, volgens onze tekst. Onze N.V. vertaalt het door: „God des aanziens". Als „verklaring" van deze naam vervolgt vers 13: „want, zo sprak (of: dacht) ze, heb ik ook hier niet gezien, Die naar mij omziet?". We volgen, door deze vertaling, de *lectio difficilior,* in het bewustzijn, dat iedere vertaling èn verklaring van dit vers onbevredigend blijft. Wààr Hagar El gezien heeft blijkt, volgens vers 14, Lachai-Roï te zijn, tussen Kades en Bered (vgl. Gen. 25 : 11). Vers 7 omschrijft deze plaats als „een waterbron in de woestijn, (bij) de bron op de weg naar Sur", waarvan de ligging niet precies bekend is. Uit egyptische teksten en de El Amarna-brieven blijkt een kanaänitische godheid Baäl Roï tot in Egypte bekendheid genoten te hebben [41]). De cul-

tus van El Roï in de kanaänitische religie is zeker mogelijk. De aetiologische verklaring (die waarschijnlijk berust op volksetymologie) van Gen. 16 : 13 v. sluit een reeds bestaande kanaänitische cultus van El onder de naam El Roï in die oase niet uit. Wat de auteur van dit verhaal ons wil meedelen is, dat deze godheid identiek is met Jahwe. De verklaring van de naam Ismaël tenslotte (Gen. 16 : 11) vormt, door het daarin voorkomende theofore element El, een krachtige steun voor de oorspronkelijkheid van El in El Roï.

De vermelding van *ha'el* Bethel (Gen. 31 : 13), El Bethel (Gen. 35 : 7) en de naam Bethel op andere plaatsen in het O.T. heeft al heel wat pennen in beweging gebracht. Is Bethel overal in het O.T. een plaatsnaam of kan er ook een eigennaam van een god onder worden verstaan? De twee genoemde verzen, maar vooral Jer. 48 : 13, waar de moabitische god Kamos parallel met Bethel voorkomt, schijnen sterk in de laatste richting te wijzen. Hierbij komen verschillende buiten-bijbelse getuigenissen omtrent Bethel, die niemand anders dan een god zou zijn. In het verdrag tussen Asarhaddon van Assyrië (681-669 v. Chr.) en Baäl van Tyrus wordt onder andere goden *Bai-ai-ti-ili* als voltrekker van de vloek aangeroepen. Er zijn verder verschillende persoonsnamen, met *Bai-ai-ti-ili* samengesteld, uit latere babylonische tijd bekend, met welke men een zekere Bethelsaretser (Zach. 7 : 2) kan vergelijken [42]. *Philo Byblius* rekent onder de vier kinderen van Ouranos (hemel) en Gè (aarde), naast El (Kronos), Dagon en Atlas ook Baitulos [43] en een bij Kafr Nebo (omgeving van Aleppo) gevonden inscriptie begin met: „Seimios en Sembetylos en Leon, voorvaderlijke goden *(theoi patrooioi)*". Misschien bestaat er verband tussen de hier genoemde Symbetylos en Asjam-Bethel van de z.g. Elefantine-papyri [44]. Dit zijn egyptisch-arameese papyri, daterend uit de 5de eeuw v. Chr., afkomstig van een eilandje in de Nijl: Elefantine. In de perzische tijd was er op dit eilandje, bij de eerste kataract, aan de egyptisch-nubische grens, een joodse (militaire) kolonie, die een eigen Jahwe-tempel bezat. Uit de gevonden documenten blijkt , dat de religie van deze Joden van een syncretistische structuur was, want naast Jahwe (Jaho) werden Asjam-Bethel, Anat-Bethel en Charam-Bethel vereerd. Verder komen er in deze papyri met Bethel samengestelde eigennamen voor. Hoewel *Vincent* meent, dat het zeker is, dat namen als Asjam-Bethel etc., waarin de naam Bethel dus gecomponeerd is met die van een andere god, bewijzen zijn, dat de arameese Joden aldaar Bethel als godheid beschouwden, is het toch allerminst zeker of deze wel een zelfstandige phoenicische god geweest is, of, zoals *Kraeling* meent, louter aanduiding van Jahwe. Of in de Ras Sjamra-teksten Bethel voorkomt, zoals men wel gedacht heeft, is onzeker [45].

Bethel betekent „huis", „heiligdom van El". Op zichzelf is het mogelijk, dat de plaats, waarin de god of demon gedacht werd te wonen, zich tot naam van het betreffende *numen* ontwikkeld heeft. Bij de semitische volken heeft men meermalen een vergoddelijking van iets, dat met de godheid te maken

heeft, geconstateerd. Zijn woning, zijn altaar, zijn materiële representatie etc. kunnen iets worden, dat zó met het goddelijke doortrokken gedacht wordt, dat ze zich tenslotte tot zelfstandige hypostasen ontwikkelen, los van de oorspronkelijke godheid [46]). Een opmerking van *Philo Byblius* [47]) wijst in deze richting, wanneer hij zegt: „Daarna dacht Ouranos, naar men zegt, zich nog betylen (*Baitulia*) uit, door bezielde stenen *(lithous empsuchous)* te vervaardigen". We bezitten uit Sfire inscripties, die we boven noemden, waaruit licht valt op deze kwestie. Daar lezen we o.a. (Sfire II C : 1-3; 6-10):" (En wie zich) voorneemt deze inscripties uit te wissen van de „godshuizen", waarop ze gegraveerd zijn... (6) die moet bang zijn, de inscripties van de „godshuizen" te verwijderen...(8) en (wie) (sp)reekt: Ik heb deze (inscr)ipties van de „godshuizen" verwijderd...". Volgens *Donner* is er geen twijfel mogelijk, dat, krachtens het verband deze „godshuizen" op de stèlen slaan, waarop het staatsverdrag tussen Bargaja van KTK en Matiël van Arpad vastgelegd is (stèlen I-III van Sfire). Ze zouden als de behuizingen van de goddelijke garanten van dat verdrag gelden. Deze goden van het verdrag worden in de inscriptie bij name ten tonele gevoerd, zijn dus in de inscriptie, welke zich op de steen bevindt, aanwezig. Daarom zijn deze stèlen dus „godshuizen"! Deze interpretatie kan nieuw licht werpen ook op Gen. 28 : 22, dat we hieronder nog wat nader willen beschouwen. Ondertussen zij opgemerkt, dat het „godshuiskarakter" van deze betylen natuurlijk niet afhankelijk behoeft te zijn van een inscriptie. Ook op andere wijze kan zo'n steen „goddelijke macht" ontvangen hebben. We herinneren aan de „zwarte steen", welke zich in de Kaäba te Mekka bevindt. Volgens *Wellhausen* [48]) kan de Kaäba niet slechts als behuizing van een idool, maar als het idool zelf beschouwd worden.

Maar is Bethel werkelijk een god, wiens cultus zich vanuit het in de geschiedenis van Israël zo bekende stadje Bethel over verschillende streken van het Nabije Oosten in verschillende tijden heeft verspreid? Ook al impliceert het bovenstaande de mogelijkheid van het bestaan van een god Bethel, toch is zijn bestaan nog geenszins bewezen. Wanneer we Gen. 28 : 10-22 bestuderen, blijkt Jakob op „een plaats" [49]) te arriveren op zijn vlucht voor Ezau. Vers 11 deelt mee, dat Jakob een willekeurige steen als hoofdpeluw nam. Na z'n droom zei hij: „Waarlijk, Jahwe is op deze plaats, maar ik wist het niet. En hij vreesde en sprak: Hoe ontzagwekkend is deze plaats; dit is niet anders dan een „godshuis" en dit is de hemelpoort" (verzen 16 v.).

Dan wordt bericht, dat Jakob zijn stenen hoofdpeluw nam, haar als massebe opstelde en er olie over goot (vers 18). Tenslotte noemde hij de naam van die *plaats* (dus niet van die steen) Bethel, hoewel de naam van de stad Luz was (vers 19). Het is blijkbaar de bedoeling van de auteur ons mee te delen, dat Bethel een *plaatsnaam* was. De willekeurige steen, welke Jakob als hoofdkussen gediend had, is kennelijk een herinneringsteken aan de wonderbare verschijning aan de aartsvader [50]). Dat de door Jakob opgerichte steen reeds

van tevoren een fetisjachtige steen was, geladen met goddelijke kracht, is niet in overeenstemming met vers 22, waar Jakob zegt: „Deze steen, welke ik als massebe heb opgericht, zal (futurum!) een „huis Gods" zijn". Deze, eertijds „neutrale" steen, is nu en voortaan een „verdragssteen", een „behuizing" van de goddelijke garant van het verdrag tussen Hem en Jakob. Deze God is Jahwe. Zo is het, zoals *Donner* aangetoond heeft, mogelijk om dit Bethel met die van de Sfire-inscriptie te verklaren. De naamsaanduiding in Gen. 28 : 22 wordt uitdrukkelijk aan Jakob toegeschreven evenals de toekomstige cultus voor Jahwe op die plaats. Aan de andere kant laat het verhaal wel iets doorschemeren van het feit, dat die plaats reeds eerder een heilige plaats was, zonder dat Jakob zich dit blijkbaar had gerealiseerd (vers 16).

Het is niet onmogelijk, dat deze plaats tevoren een heilige plaats voor de Kanaänieten was. De kanaänitiserende religie in het Bethel van het latere noordelijke rijk Israël kan een aanwijzing voor deze veronderstelling vormen, evenals het element „Bethel" in de syncretistische godennamen van de Joden uit Elefantine. Voor de auteur van dit gedeelte van Genesis is de El, die Jakob te Bethel verscheen, niemand anders dan Jahwe. Dit treedt eveneens in Gen. 35 : 1-15 naar voren, waar tot op zekere hoogte een herhaling van de theofanie aan Jakob plaats vindt, nu echter nà zijn terugkeer in Kanaän. In vers 1 wordt over de El gesproken, die Jakob te Bethel verschenen is. Vers 3 doet ons weten, dat, na het wegdoen van de vreemde goden uit zijn gezin, de aartsvader van plan is een altaar te bouwen voor de El, Die hem ten dage van zijn benauwdheid geantwoord heeft. Zo geschiedt het (vers 7) en dan noemt hij die plaatsnaam El-Bethel. Wel laten de LXX, de Vulgaat en de Pesjitta het eerste „El" weg, maar M.T. verdient de voorkeur boven de oude vertalingen. El, de God van Bethel, de „verdragssteen", was Jakob verschenen. De vraag of de massebe, waarover nu in vers 14 wordt gerept, een andere of dezelfde is als die uit Gen. 28, schijnt in het voordeel van de eerste mogelijkheid beslist te moeten worden. Niet alleen blijkt uit de tekst, dat de auteur van dit gedeelte geen enkele magische of welke kracht dan ook maar aan een steen wil toegekend zien, maar ook blijkt, dat het mogelijk is een nieuwe steen als een nieuwe „verdragssteen" voor een reeds bestaand verdrag te laten fungeren, wat niet zeggen wil, dat de vorige betyl daardoor „ontkracht" zou worden. Wie op grond van deze gegevens over Bethel tot een oude steencultus op deze plaats zou willen concluderen, laat de teksten méér zeggen dan ze zeggen. De El van Bethel is niet Bethel maar Jahwe, Die zijn verbond door middel van (een) Bethel heeft bekrachtigd!

Het is slechts bij benadering waar te maken, dat deze plaatsnaam èn naam voor een massebe tot godsnaam geworden is. Reeds vermeldden we Jer. 48 : 13. In de profetieën van Amos en Hosea wordt de illegitieme cultus te Bethel als kanaänitisch gebrandmerkt (Am. 3 : 14; 4 : 4; 5 : 5 v.; 7 : 13; vgl. 8 : 14, Hos. 10 : 15). Soms kan men zich niet aan de indruk onttrekken

dat Bethel bij deze profeten naam van een kanaänitische god is geworden, zo b.v. in Am. 3 : 14b, waar over „het altaar van Bethel" [51]) gesproken wordt, hoewel een altaar, ofschoon dikwijls verbonden met een naam van een god, in het O.T. nooit met de genitief van een plaats in verband wordt gesteld. Verder kan de zinsconstructie in 5 : 4 v. („zoekt Mij en leeft, maar zoekt Bethel niet") aanleiding tot de veronderstelling geven, dat de parallellie Jahwe-Bethel het laatste woord tot godsnaam stempelt. Hier tegenover staat, dat in hetzelfde verband ook Gilgal en Beër-Seba genoemd worden. Hos. 10 : 15, een vers, dat dikwijls aan conjecturen onderhevig is geweest, kan tot de opvatting leiden, dat onder Bethel eerder een godsnaam dan een plaatsnaam moet worden verstaan: „Zulks doet Bethel U aan", maar of dit waarschijnlijk is? [52]). Hosea heeft wel scherpe strijd gevoerd tegen de syncretistische religieusiteit van het noordelijk koninkrijk, waarin men, in de mening Jahwe te dienen, een in veel opzichten kanaänitische cultus beoefende. Men heeft in deze kring ongetwijfeld weet gehad van een zo belangrijke openbaringsplaats voor aartsvader Jakob als Bethel. Juist op deze plaats is immers onder Jerobeam I die vorm van Jahweverering ontstaan (met stierbeeld en al), die door latere profeten zo fel als kanaänitisch werd gehekeld (1 Kon. 12). Maar of de naam Bethel als een godsaanduiding daarna pas bij de Israëlieten is opgekomen of dat deze godsnaam reeds bij de Kanaänieten gebruikelijk was, is moeilijk uit te maken (nogmaals gesteld dat Bethel werkelijk godsnaam geweest is). Wel doen de Elefantine-papyri vermoeden, dat Bethel in *die* tijd beslist méér dan een plaatsnaam geweest moet zijn, n.l. benaming voor Jahwe.

Nog op een andere appositie bij El willen we attenderen: El, God van Israël (Gen. 33 : 20). Zo noemde Jakob een door hem opgericht altaar bij Sichem. El is hier eigennaam, maar het lijdt geen twijfel, dat de auteur deze identiek acht met Jahwe. Het verhaal zelf maakt ons (uiteraard) niet duidelijk of er voordien een kanaänitische El-verering ter plaatse was, maar dit is niet onwaarschijnlijk, gezien o.a. de aanwezigheid van een tempel voor El-Berith te Sichem (Richt. 9 : 46).

Zonder op de vele details, gezien het bestek van dit werkje, nader in te gaan, willen we nog even aandacht schenken aan de statistische gegevens omtrent het voorkomen van El in het O.T. [53]). El ontbreekt in de boeken Lev., 1 en 2 Kon., Jo., Am., Ob., Hab., Zef., Hag., Zach., Spr., Hoogl., Ru, Pr., Ezra en 1 en 2 Kron. In het boek Richt. alleen als El-Berith (9 : 46); in 1 en 2 Sam alleen in de poëtische gedeelten (1 Sam. 2 : 3; 2 Sam. 22 : 31 v.v., 48; 23 : 5). Nehemia gebruikt het woord niet zelfstandig (1 : 5; 9 : 32 ontleend aan Deut 10 : 17 en 9 : 31 ontleend aan Ex. 34 : 6). In de z.g. Deuterojesaja komt El 14 maal voor, in Jes. 1-39 maar 4 maal (5 : 16; 12 : 12; 14 : 13 en 31 : 3), waarbij we afzien van de naam Immanuël (8 : 8; 10; vgl. 7 : 14) en het appellatief *el gibbôr* (9 : 5 en 10 : 21). Jer. 32 : 18 is een ontlening aan Deut. 10 : 17

en Jer. 51:56 dateert mogelijk uit na-exilische tijd, zodat men het gebruik van El aan Jeremia wel ontzeggen kan. Ezechiel gebruikt éénmaal El Sjadday (10 : 5) en tweemaal El (28 : 2, 9). Van de overige profeten gebruikt Hosea El driemaal (2 : 1; 11 : 9; 12 : 1); Jona éénmaal (4 : 2); Micha éénmaal (7 : 18); Nahum éénmaal (1 : 2) en Maleachi driemaal (1 : 9; 2 : 10 v.). In de Klaagliederen vinden we El éénmaal (3 : 41), terwijl we het in Daniël (9 : 4) als ontlening aan Deut. 10 : 17 vinden en dan nog tweemaal in 11 : 36. Het blijkt, dat verschillende plaatsen, waar we El aantreffen, behoren tot oude formules. In de Pentateuch blijkt El in Numeri, behalve acht maal in Bileams spreuken (Num. 22-24) nog slechts tweemaal voor te komen (12 : 13; 16 : 22). In Exodus komt het, naast El Sjadday (Ex. 6 : 3) voor in het lied in Ex. 15 (:2) en in de dekaloog (Ex. 20 : 5; 34 : 14), tenslotte nog éénmaal (Ex. 34 : 6). In Genesis vinden we het 18 maal, waaronder El Sjadday en El Eljon. In Deuteronomium alleen in die gedeelten, die het raam van het *corpus legis* vormen, n.l. 13 maal, waarvan dan nog een groot deel tot het „lied van Mozes" behoort (Deut. 32). In Jozua vinden we El vier maal (3 : 10; 22 : 22 (bis) en 24 : 19). Ook in de Pentateuch en Jozua blijkt El in formule-achtige of poëtische uitdrukkingen en gedeelten voor te komen.

In de poëtische boeken treffen we een geheel andere situatie aan. Ongeveer in een derde gedeelte van de Psalmen vinden we El (69 maal) en in Job liefst 50 maal. We concluderen waarschijnlijk niet te boud, wanneer we stellen, dat El in 't hebreeuws een overwegend in poëzie gebruikt woord is van archaïserend karakter. Elohim is later in de plaats van El gekomen en vanaf Amos schijnt men El, uitgezonderd in archaïserende taal, in verheven proza of in poëzie, geheel door Elohim te hebben vervangen. Wat hiervan de oorzaak is, laat zich slechts gissen. Heeft men werkelijk syncretisme met de El der Kanaänieten gevreesd? Het is in ieder geval duidelijk, dat deze vrees uit de oudste litteratuur van Israël niet blijkt evenmin als uit de vele met El als theofoor element samengestelde persoonsnamen. Identificatie van El en Jahwe moet al in de vroege historie van Israël hebben plaatsgevonden, waarbij een „vreedzame coëxistentie" tussen Jahwe en El in Genesis niet te ontkennen valt. We zullen op deze problemen aan het einde van deze studie nader ingaan.

Baäl

Een voornaam gedeelte van Israëls historie wordt gevormd door de strijd tussen Jahwe en Baäl, de kanaänitische god bij uitstek. Er zijn perioden in die historie geweest, dat grote delen van Israël Baäl dienden of meenden Jahwe te dienen, maar Hem Baäl noemden (Hos. 2: 18, 19). De aanvang van deze strijd en van Israëls afval naar de Baäl ligt in de tijd van de intocht van Israël in het „Beloofde Land", toen het in aanraking kwam met de op de gang der natuur ingestelde religie van die volken, wier gebied zij bezetten. Dat het Jahwisme niet ten ondergegaan is in het Baälisme vindt zijn verklaring alleen in de overmacht van Jahwe en in de diepgewortelde trouw van enkelen van zijn dienaren, voornamelijk de profeten. Wel heeft *Kaufmann* [54]) trachten aan te tonen, dat het beeld, dat het O.T. ons geeft van Israëls afval naar Baäl en andere goden, sterk overtrokken is, omdat de zonden van een bepaalde groep werden toegeschreven aan geheel het volk en dat zo „de zonde" meer een historiografische noodzakelijkheid dan een realiteit zou zijn, maar het komt ons voor, dat het niet historisch en exegetisch verantwoord is onbetwiste o.t.-ische gegevens omtrent „de afgoderij" zo radicaal te interpreteren. Men kan b.v. spreken over „the schematic editorial framework" van Richteren en 't begin van Samuël, zoals *Kaufmann,* en daarbij opmerken, dat in dit schema, waarin over Israëls afval tot andere goden gesproken wordt, altijd de specifieke details ontbreken wat betreft „wanneer, waar en door wie", maar is het dan juist om Richt. 6 : 25-32 (het neerhalen van een Baälsaltaar) buiten spel te plaatsen door de opmerking: „Maar *baäl* was een epitheton voor Jahwe in vroege tijden"? De verering van Baäl in Israël ziet *Kaufmann* beperkt tot een korte periode in zijn geschiedenis, n.l. tot de tijd der Omriïden en hun verwanten in Juda. Vandaar b.v. zijn merkwaardige kijk op het boek Hosea.

Wanneer we ons nu nader tot de o.t.-ische gegevens omtrent Baäl bepalen, komen we voor de vraag te staan of Baäl eigennaam is voor een bepaalde god of slechts appellatief. Baäl betekent in vrijwel alle semitische talen: „heer", „bezitter", „eigenaar", „echtgenoot" en vaak „(vrije) burger". Het is dus een gewoon „gebruikswoord" in het dagelijkse leven en het valt niet moeilijk in te zien dat het gemakkelijk een appellatief van een godheid worden kon, vooral wanneer men de relatie van de godheid tot bepaalde personen, dingen of plaatsen wilde uitdrukken. Op een phoenicische inscriptie uit Cyprus (Limassol) (ongeveer 750 v. Chr.) vinden we b.v. Baäl Libanon genoemd; we herinneren aan Baäl Hermon (Richt. 3 : 3) en zo zijn er uit o.t.-ische en vooral uit buiten-bijbelse bron talrijke voorbeelden te noemen, waaruit blijkt, dat Baäl met personen en zaken in verband wordt gebracht. Er is een zeker onderscheid tussen *adôn* „meester", „heer" en *baäl,* waarbij het laatste aanduidt aan wie iets behoort, het eerste zegt, wie het voor 't zeggen heeft [55]). In principe kan *baäl* dus voor iedere god als

appellatief worden gebruikt en het is lang de mening van vele geleerden geweest, dat Baäl nooit een bepaalde godheid heeft voorgesteld, maar dat achter de verschillende Baäls, die er in de kanaänitische wereld waren, duidelijk het polytheïstische, of wil men: het polydemonistische stadium van de kanaänitische religie zichtbaar werd. Wel werd tegen een dergelijke gedachtengang hier en daar, ook door geleerden van naam, protest aangetekend, maar de ontdekking van de Ras Sjamra-teksten heeft aan alle twijfel of Baäl ook buiten het O.T. wel een eigennaam voor een god was, een einde gemaakt. In 1918 had *Gressmann* [56]) dit reeds op grond van de El Amarnabrieven trachten aan te tonen, maar zijn studie overtuigde niet allen, onder wie de geleerde *Baudissin,* aan wie zijn studie was opgedragen.

Het beeld, dat de Ras Sjamra-teksten ons van Baäl geven is duidelijk. Misschien kan zijn koningschap in het ugaritische pantheon wel het centrale thema van de grote Aleyn-Baäl-mythe worden genoemd [57]). Na harde strijd overwint hij zijn grote tegenstanders resp. Yam (de zee) en Môt (de dood, de onderwereld) en verschijnt hij als een jonge, krachtige god, die poogt El voorbij te streven. Men zou kunnen zeggen, dat El koning *is,* maar Baäl koning *wordt*; dat Els koningschap meer statisch is, Baäls koningschap meer dynamisch. Baäl is de god, die in nauw verband staat met vegetatie en vruchtbaarheid, die regen, wind, wolken en onweer brengt. Hij is een natuurgod, wat nog niet zeggen wil, dat het geoorloofd is hem met de natuur te identificeren. Baäls eigennaam blijkt uit allerlei epitheta, waarmee hij versierd wordt. Hij heet *rkb ᶜrpt* „wolkenrijder" (51 : III: 11, 18 etc.). Zijn macht blijkt uit zijn meest voorkomend attribuut *aleyn* „machtigste", ook *aley qrdm* „machtigste der helden" (67 : II : 11, 18 etc.); verder *zbl bᶜl (arts)* „vorst, heer (der aarde)" (68 : 8; 133 : 10 etc.; 49 : I : 14; III : 3, 9, 21 etc.). Hij wordt met de onweer- en regengod Hadad, uit Syrië en Mesopotamië bekend (zie beneden), geïdentificeerd (76 : II : 4 v; 32 v; III : 8 v. etc.). Misschien is het mogelijk, dat Hadad „de ware naam" van Baäl geweest is, maar zeker is dit niet [58]). Het onderscheid tussen Baäl Aleyn Baäl en Hadad kan zuiver terminologisch geweest zijn. Baäl wordt als „zoon van Dagan" betiteld (49 : I : 24 etc.), maar daarnaast geldt hij als zoon van El (51 : V : 90; vgl. 51 : IV : 47 v.; *ᶜnt* V 44 etc.). „Zoon van Dagan" staat in de tot nog toe gevonden teksten alleen in parallellie met Baäl, niet met Aleyn Baäl of Hadad, wat een bewijs temeer is voor de opvatting van Baäl als eigennaam en niet als appellatief. Overigens plaatst het „dubbele zoonschap van Baäl" ons voor enige moeilijkheden. Het kan een aanwijzing zijn, dat Baäl later van buiten af het ugaritische pantheon is binnengedrongen[59]). De aanduidingen van Baäl zijn nog niet uitgeput. Hij heet ook *bᶜl ugrt* (107 : 11), maar deze lezing is onzeker [60]), zodat we niet met zekerheid over „Baäl van Ugariet" spreken kunnen. Dikwijls wordt hij Baäl *tspn* „heer van de Zefon" genoemd, ook wel El Zefon. Daarnaast komen de aanduidingen „heer van de hoogte (*mrym*) van de Zefon" en „heer van

de rots (*tsrrt*) van de Zefon" voor (1 : 10; 9 : 14; 107 : 10 etc.; 17 : 13 etc.; 51 : IV : 19 etc.; 49 : VI : 12 v. etc.). De Zefon is, zoals we boven reeds hebben gezegd, de antieke *mons Casius,* de huidige *dsjebel el-aqra,* een iets ten noorden vn Ugariet gelegen, 1770 m. hoge berg, vaak door regenwolken omgeven en door de Ugarieten als woonplaats van Baäl beschouwd.

Het grootste deel van de in Ras Sjamra gevonden mythologische teksten handelt over Baäl. De teksten vertonen echter verschillende grote lacunes. Dit en de niet zeker te reconstrueren juiste volgorde van de tabletten geven aan iedere vertaling en verklaring iets onzekers [61]). Men diene dit bij de volgende summiere weergave van de Aleyn-Baälcyclus te overwegen.

Prins Zee, ook „Rechter Rivier" genoemd, vindt Baäl tegenover zich bij zijn streven naar het koningschap over de goden en zijn paleisbouw. El schijnt Yam goed gezind te zijn, daar hij hem bericht, dat Baäl zijn (Yams) slaaf is. Maar in zijn ietwat benarde positie krijgt Baäl, door de hulp van de goddelijke handwerker Ksjr w Chss, de beschikking over twee magische knotsen „Drijver" en „Verdrijver", die met Rechter Rivier korte metten maken. Vlak voor de tekst, waarin dit verhaal voorkomt, volkomen onleesbaar wordt, weerklinkt de kreet: „Yam is waarlijk dood, Baäl is koning"! Dan gaat Anat, Baäls zuster èn echtgenote, op weg naar El om hem verlof te vragen voor een te bouwen paleis voor Baäl. Daarop wendt ook Asjera, Els echtgenote, zich met een gelijkluidend verzoek tot El, evenals Anat meedelend, dat Baäl koning is en dat er niemand boven hem is. Uit dit alles blijkt ten eerste Els, overigens niet zo bijzonder imponerende, opperheerschappij, ten tweede, dat Baäl nog geen eigen huis bezit. Els toestemming wordt verkregen en de goddelijke handwerker tijgt aan het werk om een plan te maken en dat ten uitvoer te brengen. Een nogal breed beschreven verschil van mening ontstaat over het aanbrengen van vensters in Baäls paleis, van waaruit hij waarschijnlijk zijn bliksem en regen naar de aarde kan zenden. Baäl is tegen de vensters, maar zijn architect krijgt zijn zin: de vensters komen in 't paleis.

De inwijding van het paleis brengt een groot godenfeest met zich. Baäl is nu koning en ook Môt (god der onderwereld en dood) zal Baäls koningschap te erkennen hebben. Maar deze meent, dat, al heeft Baäl dan Lotan (Leviathan) verslagen, hij bij hem in de onderwereld op bezoek heeft te komen. Het is zeer merkwaardig, dat Baäl daarop een bode zendt, die moet zeggen: „Ik (Baäl) ben uw slaaf". Zonder strijd laat Baäl de heerschappij aan zijn tegenstander over. Maar voordat hij de onderwereld binnengaat heeft hij gemeenschap met een koe, die hem een nakomeling schenkt. Baäls dood blijkt uit de boodschap, die El bereikt: „Dood is Aleyn Baäl, gestorven is de vorst, de heer der aarde". El betreurt diens dood en Anat begraaft het lijk van haar geliefde op Zefons hoogte. Een surrogaatkoning, Asjtar, een zoon van El, mag proberen Baäl als koning te ver-

vangen, maar hij slaagt hierin niet: op de hoogte van Zefon gezeten reiken zijn voeten niet tot de voetbank en zijn hoofd niet tot het bovenste uiteinde van de troon. Volgens sommige geleerden ziet dit motief in de cyclus op de ontoereikendheid van de kunstmatige irrigatie van het land in tegenstelling tot het natuurlijke water van bronnen en regen. Hierbij vergelijkt men vaak het betekenisonderscheid van de arabische woorden *asjtari* en *baäl* [62]). Asjtar abdiceert vrijwillig. Nu neemt Anat, die haar verlangen naar Baäl niet langer kan intomen, wraak op Môt: ze grijpt hem aan, splijt hem met een zwaard, verspreidt hem door een zeef, verbrandt hem met vuur, maalt hem met een molensteen en zaait hem in het veld (49 : II : 30-37), eenzelfde behandeling, die een boer aan het graan geeft. De „bloeddorst" van Anat is dus niet een demonische karaktertrek zonder meer, maar staat in verband met de vruchtbaarheid van het gewas. De afwezigheid van Baäl brengt met zich mee, dat de zon brandt en het leven der mensen gevaar loopt. Maar wanneer El droomt, dat de hemel olie regent en de beken van honing overvloeien, dan heeft dit voorteken slechts één grond: Baäl leeft!

Dat hij leeft blijkt uit de wraak, die hij op zijn vijanden neemt en wanneer „in het zevende jaar" Môt zich durft beklagen over 't lot, dat hij moet ondergaan, laat Baäl merken wie hij is. Helaas missen we 't slot van dit drama, maar waarschijnlijk eindigt het met Baäls eindoverwinning en koningschap. We willen hieraan nog toevoegen, dat Baäl een stier als nakomeling ontvangen heeft.

Een belangrijk motief in deze mythe is het sterven van de godheid, zoals ons uit andere bronnen uit het Nabije Oosten bekend is. Het is discutabel of we zondermeer van de herrijzenis van de god kunnen spreken [63]), zoals vaak gedaan wordt, waarbij de Isis en Osirismythe uit Egypte, de Tammuz-, Attis- en Adonismythe en de hethitische mythe van het verdwijnen van Telepinusj op één lijn worden gesteld. Misschien is het motief van het herrijzen van de godheid pas laat in deze mythen binnengedrongen en heeft vooral de bewening een primaire rol gespeeld, maar het is waarschijnlijk, dat het sterven (en eventueel herrijzen) van de god in verband staat met het cyclische natuurgebueren, waarin zomer- en winterperioden elkaar regelmatig afwisselen. Baäl is niet ten onrechte genoemd „de ziel van de vegetatie" [64]), wat (nogmaals herhaald) niet zeggen wil, dat hij de vegetatie is. Het is mogelijk, dat men, om de vegetatie op gang te brengen, zich bediend heeft van allerlei vormen van sympathetische magie, voor ons besef vaak vreemd of zelfs weerzinwekkend. Maar deze riten zijn religieuze uitingen, die op hetzelfde vlak liggen als onze zondagse kerkgang. De landbouwer heeft groot belang bij regen en vruchtbaarheid van zijn land. Daarom behoeft het ons niet te verbazen, dat in de religie der agrarische en sedentaire Kanaänieten Baäl zo'n voorname plaats heeft ingenomen. Wolken, regen en wind verdwijnen met Baäl in de onderwereld en komen met hem tevoorschijn. En niet voor niets is „dauwbrengster" de naam van een dochter van Baäl.

We willen de vraag onbeantwoord laten in hoeverre Baäl eigenlijk niets anders is als een bepaald aspect, een bepaalde functie van het goddelijke en inhoeverre zijn naam en activiteiten verwisselbaar zijn met andere namen en aspecten ervan. Maar het is niet geheel toevallig, als in het O.T. Baäl (met lidwoord!) genoemd wordt naast de pluralis Baäls. Het is ongetwijfeld waar, dat deze pluralis in de latere o.t.-ische litteratuur (b.v. Kronieken) de algemene betekenis: „afgoden" heeft, men kan zelfs toestemmen, dat in de boeken Richteren (2 : 11; 3 : 7; 8 : 33; 10 : 6, 10) en Samuël (1 Sam. 7 : 4; 12 : 10) deze pluralis, wijl latere redactionele formulering, niet meer betekent dan „afgoden", maar men mag toch niet voorbijzien, dat deze pluralis b.v. in Hosea (2 : 15, 19; 11 : 2) duidelijk betrekking heeft op de dienst van Baäl en dat deze ook in Richteren, blijkens de contekst, duidelijk ziet op de kanaänitische Baälsdienst. Men lette nog op 2 Kon. 21 : 3 (singularis) in vergelijking met (het volkomen parallelle) 2 Kron. 33 : 3 (pluralis). Het is waarschijnlijk, dat de (latere) pluralis „Baäls" ter aanduiding van de Baälsdienst in het O.T. bewust gebruikt is, mede om daardoor deze god en zijn dienst op een bepaalde wijze te kwalificeren. Of de pluralis ook als verschijningsvorm van de grote Baäl zal kunnen worden gezien [65])? Deze vraag kan inzoverre bevestigend worden beantwoord, wanneer aangetoond is, dat de auteur onder „Baäls" de som van alle lokale Baälvereringen (eventueel onder speciale benamingen) verstaat. Het hoofddoel van de o.t.-ische auteurs is echter niet ons een betrouwbare informatie over Baäl en zijn dienst te verschaffen, maar om Baäl in antithese tot Jahwe te stellen. Tegenover de „eenheid" en „enigheid" van Jahwe staat de „veelheid" van Baäl. Men komt hier in aanraking met een zeer speciale visie op de Baäl-Jahwe-verhouding bij o.t.-ische auteurs, welke moeilijk als bewijs kan dienen voor de stelling, dat de Baäls, door hun lokale differentiatie in cultus en benamingen, als een „veelheid" door de Kanaänieten zelf werden gezien. Hoewel we de strijd tussen Jahwe en Baäl moeilijk als een strijd tussen twee „monotheïsmen" (overigens een woord, dat nadere uiteenzetting vraagt) kunnen kwalificeren, blijkt er toch in de felheid van deze strijd iets van dit moment aanwezig te zijn (b.v. 1 Kon. 18), een felheid, die herinnert aan bepaalde perioden in de bestrijding van twee andere „monotheïsmen": Christendom en Islam.

De twee tegenstanders, door wie Baäl, volgens de ugaritische teksten, wordt belaagd hebben een uiteenlopend karakter: Prins Zee en Môt. Dit heeft tot het vermoeden geleid, dat men niet van een eenheid in de Baälmythen kan spreken [66]). De strijd tussen Baäl en Môt reflecteert het jaarlijkse ontluiken en afsterven in de natuur, maar de mythe van Baäl en de strijd met Prins Zee zou in verband staan met het jaarlijkse Nieuwjaarsfeest in de herfst, analoog met het thema van Jahwe's koningschap in de o.t.-ische Psalmen. Zo min echter de laatste mening bewezen is, zo min kan de eerste mening bewezen worden geacht. Waaruit toch blijkt, dat

Baäls koningschap, ook over Prins Zee, behoort bij het jaarlijkse herfstfeest aan het begin van het nieuwe jaar?

Wenden we ons nogmaals tot het O.T., dan blijkt Baäl daar over 't algemeen gezien te worden als een bepaalde godheid, wiens eigennaam (ondanks het lidwoord) Baäl is. In Num. 25 : 1-5 (vlg. Hos. 9 : 10 etc.) wordt melding gemaakt van de eerste aanraking van Israël met Baäl (Peor). Of de Baälsdienst reeds eerder invloed in Israël gehad heeft, zoals velen naar aanleiding van de geschiedenis met het „gouden kalf" in de woestijn (Ex. 32) menen, is niet direct uitgesloten, maar op grond van de o.t.-ische overlevering ook niet bewijsbaar, tenzij men in dit verhaal een projectering naar het verleden van de cultus van Jerobeam I (1 Kon. 12) wil zien, en daarin een bestrijding van de illegitieme Jahwecultus in het noordelijke rijk Israël

Hoewel in de tijd van koning Achab en zijn (ook judeese) verwanten gesproken kan worden van een publieke, door het koninklijk hof gesanctioneerde Baälscultus, is de Baälverering gedurende meerdere perioden van Israëls geschiedenis aan te wijzen, globaal genomen het tijdvak, begrensd door de „intocht" in het kanaänitische cultuurland als datum *post quem* en de tijd van de hervormingen van Josia, of, beter, het begin van de „babylonische ballingschap" als datum *ante quem*. Velen menen, dat de Baäl, die Achab (1 Kon. 16: 31 v.; 18 : 16-40) door toedoen van zijn phoenicische vrouw Izebel, dochter van Ittobaäl of Etbaäl, ging dienen de tyrische god Melqart zou zijn geweest en dus een „vreemde" Baäl. Maar deze mening is ongegrond. Deze Melqart, Baäl van Tyrus, wiens *interpretatio graeca* volgens o.a. een phoenicische griekse bilinguis uit de 2de eeuw v. Chr. uit Malta Herakles is, kan beschouwd worden als een lokale manifestatie van de kanaäntische Baäl in Tyrus en later vooral in Carthago, hoewel hij voor 't eerst op een arameese inscriptie uit de 9de eeuw v. Chr. voorkomt als god van Barhadad van Damascus [67]). Deze god, wiens naam als „koning der stad" weergegeven kan worden, zal, evenals de andere goden der Kanaänieten en Phoeniciërs, behoord hebben tot de vruchtbaarheidsgoden. Te zijner ere werden, zoals uit oude mededelingen blijkt, jaarlijkse feesten opgevoerd, die met de (herlevende) vegetatie verband hielden en die men vergeleken heeft met de mededelingen over Baäl tijdens het „Godsoordeel" op de Karmel [68]). Maar dit houdt niet in, dat dit nu *per se* wijst op identiteit van Melqart en de Baäl van de Karmel, daar vele overeenkomsten zozeer van algemene aard zijn, dat men evengoed kan menen met Baäl van Ugariet te doen te hebben.

Er zijn vele bewijzen uit het O.T. aan te voeren, die duidelijk maken, dat Baäl en zijn verering een reëel gevaar betekende voor de legitieme Jahweverering (Num. 25 : 1-5; Richt. 6 : 25-32; 1 Kon. 18 : 16-40; 2 Kon. 10 : 18-20; Hosea 2 etc.; Jer. 2 : 8, 23; 7 : 9 etc. etc.). Het gevaar van syncretisme (of, als men wil, symbiose) van Jahwe met Baäl was geenszins denkbeeldig. Er moeten toch al verschillende overeenkomsten, b.v. in rituele

handelingen, in offerterminologie etc., tussen de legitieme Jahwedienst en de kanaänitische religie geweest zijn, zodat het in bepaalde tijden voor de toenmalige Israëliet niet minder dan voor ons moeilijk te bepalen moet zijn geweest, waar de legitieme Jahweverering ophield en waar de Baälsdienst begon. Hos. 2 : 18 v. zegt zelfs, dat Jahwe Baäl werd genoemd in een bepaalde periode. Dit is nog geen ramp als men het woord als een appellatief voor Jahwe gebruikt heeft, maar de contekst leert ons wel anders. Later heeft men, vermoedelijk mede op grond van genoemde tekst, het woord Baäl door *bosjet* (b.v. Isjbosjet (2 Sam. 2 : 8-15 etc.) in plaats van Esjbaäl (1 Kron. 8 : 33; 9 : 39)) en andere woorden, die afschuw uitdrukken (b.v. voor Baäl Peor: Peor (Num. 25 : 18 etc.); *bosjet* (Hos. 9 : 10); *sjiqquts* (idem) etc.) vervangen. Hieruit is waarschijnlijk ook het vrouwelijk artikel voor Baäl op vele plaatsen in LXX en in het N.T. (Rom. 11 : 4) te verklaren. De redactor (of: auteur?) van de boeken Samuël heeft in eigennamen, elders samengesteld met het (theofore) element Baäl, Baäl door een ander element, meestal *bosjet* of *besjet* [69]) vervangen (Meribaäl in Mefibosjet; Jerubbaäl in Jerubbesjet, maar Bealjada (1 Kron. 12 : 6) in Eljada (2 Sam. 5 : 16)). Ongetwijfeld is door de invloed van de profeten (Hosea!) onder het volk Israël een krachtige „los van Baäl-beweging" ontstaan, zeker na de ballingschap.

Hoewel het O.T. nergens *expressis verbis* over een pantheon om Baäl spreekt, is het aan te nemen, dat Astarte en Asjera, over wie we beneden nog zullen handelen en die in nauwe relatie met Baäl worden genoemd, ervan deel uitmaakten. Baäl werd zowel op open plaatsen (b.v. Richt. 6 : 25 v.v. en 1 Kon. 18 : 26) als in heiligdommen vereerd (b.v. 1 Kon. 16 : 32; 2 Kon. 11: 18 etc.). Soms is er sprake van de „hoogten" voor of van Baäl Num. 22 : 41; Joz. 13 : 17; Jer. 19 : 5; 32 : 35). Vaak pleegt het O.T. in ongunstige zin over de *bamôt* te spreken, zodat men kan veronderstellen, dat op deze plaatsen bij uitstek de kanaänitische cultus heeft plaatsgevonden.

Misschien zijn deze „hoogten" te zien als min of meer kunstmatige verhogingen, een bergtop voorstellende, waarop Baäl vereerd werd [70]). Ook wordt over het cultuspersoneel in dienst van Baäl door het O.T. gesproken: priesters (2 Kon. 10 : 19; 11 : 18; Zef. 1 : 4 (het minachtende woord *kemarîm*)) en profeten (1 Kon 18 : 19 v.v.; 2 Kon. 10 : 19), die echter moeilijk van elkaar te onderscheiden zijn, omdat ze beiden offerden. In 1 Kon. 18 is sprake van de extase der Baälsprofeten, waarvoor eveneens buiten-bijbelse parallellen zijn. We wijzen hier op het z.g. Wen-Amon verhaal [71]). De papyrus, waarop dit verhaal voorkomt, dateert uit de 11de eeuw v. Chr. en is afkomstig uit Midden-Egypte. Er wordt gesproken over een hooggeplaatste Egyptenaar, Wen-Amon, die aan de tempel van Amon te Karnak verbonden is. Deze vertelt, dat hij naar Byblos, aan de phoenicische kust, werd gezonden om timmerhout te kopen voor de ceremoniële ark van zijn god Amon. Omdat de egyptische macht in die tijd blijkbaar flink ge-

taand was in Phoenicië verloopt de missie van Wen-Amon niet zo vlot. Op een gegeven moment, wanneer de vorst van Byblos offers brengt, overvalt de god één van zijn profeten („jongens") en brengt hem in extase, waardoor de koning (goddelijke) aanwijzingen ontvangt omtrent Wen-Amon en zijn god. Dit is dus een duidelijk voorbeeld van extase bij deze Kanaaniet. Trouwens, de extase is niet alleen een privilege van de kanaänitische godsdienst, maar ook in Israël kwam zij voor [72]). Bij de tekening van de extase van de Baälsprofeten op de Karmel wordt vermeld, dat ze zich, volgens hun gewoonte, insnijdingen maakten met zwaarden en speren, totdat ze dropen van het bloed (1 Kon. 18 : 28). Een aardige, zij het niet erg appetijtelijke illustratie van deze gewoonte vinden we bij *Lucianus* in zijn „De Dea Syra" (c. 50 v.v.). Hij vertelt daarin over de z.g. Gallen, de „gesnedenen", die door zang en muziek in extase geraken en zich dan ontmannen. Deze „mania" van de Gallen kon gemakkelijk andere jonge mannen aangrijpen, volgens Lucianus. Hoewel deze „ontmanning" geschiedde ter ere van Atargatis in Hierapolis en men voor deze gewoonte ook andere, b.v. phrygische parallellen kan aanvoeren, is het vrijwel zeker, dat zulke riten in verband met de vruchtbaarheid stonden [73]).

Iets, wat met het voorafgaande nauw verband houdt, is de z.g. sacrale prostitutie. Deze wordt weliswaar door de o.t.-ische auteurs als een vorm van ernstige decadentie aangemerkt, maar in de kanaänitische vruchtbaarheidscultus moet ze een noodzakelijke religieuze handeling geweest zijn. Over die sacrale prostitutie beschikken we over enkele buiten-bijbelse berichten. We willen er twee noemen. Het eerste is weer van *Lucianus* (c. 6), die vertelt, dat te Byblos een grote tempel voor Afrodite (Astarte) was. Aan deze godin moesten vrouwen, die haar hoofden niet ter ere vanAdonis wilden kaalscheren, als straf één dag haar jeugd (of: maagdelijkheid) aanbieden. Dat deden ze door zich op de markt van Byblos aan vreemdelingen, tegen vergoeding van wat geld, aan te bieden. Het loon, dat ze op deze wijze verkregen, was voor Afrodite. *Herodotus* biedt in zijn „Historiën" (I, 199) een nog uitvoeriger bericht, als hij over het „weerzinwekkendste gebruik" bij de Babyloniërs spreekt. Iedere vrouw van het land zou n.l. éénmaal in haar leven zich bij de tempel van Afrodite (volgens hem Mylitta geheten) moeten neerzetten en met een vreemdeling geslachtsgemeenschap moeten hebben. Uitvoerig staat hij bij de zelfovergave van deze vrouwen, bij wie klassenonderscheid schijnt geweest te zijn, stil. Er blijkt een groot aanbod van vrouwen te zijn, van wie sommigen vaak lang moesten wachten, eer zij gekozen werden en „buiten de tempel" gecohabiteerd hadden. De keuze van de man wordt bekend door de vrouw geld toe te werpen en daarbij te spreken: „In naam van Mylitta". Dit is gewijd geld, dat niet versmaad mag worden. Na de cohabitatie is de vrouw een aan de godin gewijde, die naar huis terugkeert en dit nooit meer zal doen. Hier is dus, zoals *Herodotus* zelf zegt, van een soort „wetsvervulling" sprake, welke ook bij andere volken

voorkwam (b.v. op Cyprus). We laten het bij deze twee voorbeelden, die kunnen aantonen welke voorname plaats de sacrale prostitutie in de cultus van de vruchtbaarheidsgodin, maar ook in die van de god, moet hebben ingenomen [74]). Dit nu blijkt eveneens overduidelijk uit het O.T. (b.v. Jer. 2 : 20; Ez. 16 en 23; Hos. 2 etc.; 1 Kon. 15 : 12; 2 Kon. 9 : 22 etc.). Hosea vooral schenkt aan de gewijde ontucht in verband met de Baälsdienst brede aandacht. Naast Hos. 2 wijzen we op Hos. 4 : 13 v. [75]). Hier wordt gesproken over de vruchtbaarheidscultus op de bergen, onder de groene bomen en de ontucht, gepleegd door dochters en „schoondochters". Dit laatste woord (*klh*) kan, volgens sommigen ook „bruid" betekenen en men zou in deze tekst, behalve een generale aanduiding van de sacrale prostitutie in de Baälsdienst, ook een zinspeling op de door Lucianus en Herodotus gesignaleerde gebruiken kunnen zien. Wanneer men dit doet kan er verder nieuw licht geworpen worden op het altijd nog niet opgeloste probleem van Hosea's huwelijk met een „ontuchtige vrouw" (Hos. 1 : 2 v. v.). Haar „ontucht" zou dit kunnen wezen, dat zij, naar een (overigens nog niet bewezen) algemene gewoonte bij de vrouwen van die dagen in het noordelijk rijk, haar maagdelijkheid aan of bij Baäl geofferd zou hebben. Voor Hosea zou er dan in Israël geen vrouw meer te vinden zijn, die zulk een „initiatierite" niet had ondergaan. Maar of deze aantrekkelijke hypothese voldoende grond heeft of niet [76]), een feit is, dat de sacrale prostitutie, die zeker ook andere vormen gekend heeft, dan de door ons boven genoemde, in de Baälsdienst een voorname plaats moet hebben gehad.

Vaak is er in de o.t.-ische berichtgeving sprake van bepaalde cultusvoorwerpen, die i.v.m. de Baälsdienst werden gebruikt of handelingen, die daarin werden verricht. Dan blijken vele termen met die in de Jahwedienst overeen te stemmen. Zo is er sprake van een altaar of altaren voor Baäl (Richt. 6 : 25; 1 Kon. 16 : 32 etc.). Op sommige daarvan kwamen *chammanîm* voor, waarschijnlijk wierookaltaartjes, die ons ook uit nabateese en palmyreense inscripties bekend zijn (2 Kron. 34 : 4) [77]). Masseben, d.w.z. „opgerichte stenen", worden i.v.m. Baäl genoemd (2 Kon. 3 : 2; 10 : 26 v.) evenals beelden (2 Kon. 11 : 18 etc.). Het O.T. vermeldt niet hoe Baäl werd afgebeeld, maar uit Ras Sjamra zijn afbeeldingen van Baäl tot ons gekomen. We noemen o.a. „Baäl met de bliksemschichten", een stèle van 1,42 m. hoog 0,47 m breed en 0,28 m dik waarop Baäl voortschrijdend is afgebeeld met in zijn rechterhand een knots en in zijn linkerhand een in een tak met bladeren uitlopende lans. Verder heeft hij een hoofddeksel op en twee scherp vooruitspringende horens. Horens komen bij deze god op meerdere afbeeldingen voor en symboliseren zijn kracht [78]). Dit laatste blijkt ook uit het O.T. (1 Sam. 2 : 1, 10; Mich. 4 : 13; Ps. 75 : 5 etc.). Ikonografisch zijn reeds vanaf het derde millennium de goden in Mesopotamië aan hun horens herkenbaar. Maar horens passen vooral bij de stier, die, behalve kracht, ook vruchtbaarheid en overvloed symboliseert. Onder deze gedaante is Baäl ook

afgebeeld en voorgesteld in de religieuze litteratuur. In de Ras Sjamra-tabletten wordt niet alleen El „stier" genoemd, maar komt ook, zoals we zagen, Baäl in een „stierenrol" voor. Vooral uit de verhalen in Ex. 32 en 1 Kon. 12 zijn ons uit het O.T. stierenbeelden bekend, maar het is nog steeds in discussie of dit Baälsbeelden (of Elbeelden) dan wel Jahwebeelden waren. Wanneer men Ex. 32 niet als een terugprojectering van 1 Kon. 12 wil zien, behoeft toch niet het daar genoemde stierbeeld een Baälsbeeld te zijn, maar kan men evengoed aan Egyptische ontlening denken [79]). Uit 1 Kon. 19 : 18 en Hos. 13 : 2 („... Tot hen zeggen zij: Offert. Mensen kussen kalveren") kan men afleiden, dat de Baälssymbolen en -beelden gekust werden en dat men zich voor hen neerboog. Er zijn ongetwijfeld processies of ommegangen ter ere van Baäl geweest (Hos. 2 : 15; vgl. Jer. 2 : 23; 9 : 13 en Deut. 4 : 3). De offerterminologie herinnert aan die van Israël (2 Kon. 10 : 24; Hos. 11 : 2; verder 2 Kon. 23 : 5; Jer. 7 :9; 11 :13).

We kunnen in dit verband herinneren aan de reeds lang (sinds 1844) bekende offertarieven, gevonden te Marseille, die uit Carthago stammen (3de eeuw v. Chr.) en waarin eveneens vele offertermen voorkomen, die gelijk zijn aan die uit het O.T., maar die in de tempel van Baäl Zefon hebben gefungeerd [80]). In de Baälsdienst moet dus veel geweest zijn, dat is overeengekomen met hetgeen we van Israël weten, maar terecht is er op gewezen [81]), dat „homologe" elementen in de verschillende godsdiensten nog niet altijd „analoog" behoeven te zijn en dus op dezelfde wijze behoeven te functioneren. Verder is het eveneens nodig te overwegen, dat de Baälsdienst door de o.t.-ische auteurs door een israëlitische bril bekeken wordt, die de indruk van de identiteit van de cultische en andere religeiuze elementen in beide godsdiensten kan versterken, m.a.w. die aan de Baälsdienst een bepaalde *interpretatio israëlitica* verleent.

Vaak komt Baäl in het O.T. voor, samengesteld met andere elementen, 't zij, dat het een godsaanduiding betreft, 't zij, dat het om geografische of persoonsnamen gaat. We willen ze hier, volledigheidshalve, opsommen en op enkele namen iets breder ingaan [82]): Eerst drie godennamen: Baäl Berith (Richt. 8 : 33; 9 : 4); Baäl Zebub (2 Kon. 1 : 2 v., 6, 16); Baäl Peor (Num. 25: 3, 5; Deut. 4 : 3 (bis) etc.). Vervolgens de plaatsnamen: Baäl-Gad (Joz. 11 : 17 etc.); Baäl-Hamon (Hoogl. 8 : 11); Baäl-Hazor (2 Sam. 13 : 23) ; Baäl Hermon (Richt. 3 : 3 etc.); Baäl-Meon en Beth-Baäl-Meon (Num. 32 : 28 etc.; Joz. 13 : 17); Baäl-Perazim (2 Sam. 5 : 20; 1 Kron. 14 : 11); Baäl-Zefon (Ex. 14 : 2, 9; Num. 33 : 7); Baäl-Sjalisja (2 Kon. 4 : 42); Baäl-Tamar (Richt. 20 : 33); Bamot-Baäl (Num. 22 : 41, Joz. 13 :17); Gur-Baäl (2 Kron. 26 : 7); Qirjat-Baäl (Joz. 15 : 60; 18 : 14); Baäl (1 Kron. 4 : 33) en Baäle-Jehuda (2 Sam. 6 : 2). Tenslotte zijn de volgende persoonsnamen met Baäl samengesteld: Baäl (1 Kron. 5 : 5 etc.); Baäl Hanan (Gen. 36 : 38 v. etc.); Beëljada (1 Kron. 14 : 7); Bealja (1 Kron. 12 : 6); Esjbaäl (1 Kron. 8 : 33 etc.); Etbaäl (1 Kon.

(16 : 31); Jerubbaäl (Richt. 6 : 32 etc.) en Meribbaäl (1 Kron. 8 : 34 (bis) etc.).

De god Baäl Peor werd op de berg Peor, ten oosten van de Dode Zee, vereerd door de Moabieten en de Midianieten. Hij is dezelfde Baäl, die we ook elders in Kanaän aantreffen, n.l. een vruchtbaarheids- en natuurgod, zoals uit verschillende trekken in Num. 25 blijkt. Eveneens is Baäl Berith, de „Verbondsbaäl" van Sichem, oorspronkelijk een vruchtbaarheidsgod geweest (vlg. Richt. 9 : 27), hoewel iedere verklaring voor zijn naam veel onzekers behoudt [83]). Baäl Zebub heeft waarschijnlijk weinig met „vliegen", maar destemeer met het woordje *zbl* uit de ugaritische teksten te maken. Dit laatste woord komt vaak voor in verband met Baäl in de betekenis van „vorst (67 : VI : 10 etc.), maar betekent soms ook „zieke" (Krt: 98, 186), zij het dan, volgens *Aistleitner* [84]), een „door een „vorst" bezetene". *Zbln* (126 : V : 21 etc.) kan door „ziekte" worden vertaald en het is niet uitgesloten, dat Baäl, in combinatie met *zbl,* op bepaalde plaatsen als een ziektegod opgevat is. In 2 Kon. 1 komen we, o.i., in aanraking met een opzettelijke vervorming van „Zebul" in „Zebub", waarbij men de naam *Beezeboul* i.p.v. *Beezeboub* in het N.T. kan vergelijken (Matth. 10 : 25; 12 : 24, 27 etc.) [85]).

Aan één geografische naam, samengesteld met Baäl, willen we nog aandacht wijden, n.l. aan Baäl-Zefon. We zagen reeds, dat Baäl in de ugaritische teksten „heer van de Zefon" genoemd wordt en zeer nauwe relaties met deze berg heeft, die men, althans vanuit Ugariet gezien, met de *mons Casius* zal mogen identificeren. Behalve in deze teksten zijn er ook andere getuigenissen voor de naam Baäl-Zefon gevonden. Zo is er een papyrus in phoenicisch schrift gevonden te Saqqara (Egypte), daterend uit ongeveer de zesde eeuw v. Chr., waarin „Baäl-Zefon en al de goden van Tachpanhes" (vgl. Jer. 43 : 7 v.v.) worden genoemd. In het verdrag van Asarhaddon van Assyrië met Baäl van Tyrus komt *Ba-al-tsa-pu-nu* eveneens voor. We vermeldden reeds, dat de offertarieven, gevonden te Marseille, uit Carthago afkomstig zijn en daar in de tempel van Baäl-Zefon hebben gefungeerd, maar ons ontbreken verdere berichten over zijn verering in Carthago. Verder is zijn cultus in verschillende andere plaatsen geweest: Delos, Kerkyra, Epidauros en Athene en ook in het noorden van de egyptische Nijldelta bij Pelusium, wat voor zijn bekendheid in Saqqara pleit. Zijn cultussymbool is, volgens afbeeldingen op munten een konische steen geweest, welke misschien de berg voorstelde, waarop zijn woning gedacht werd. Naast zijn functie als vruchtbaarheidsgod heeft hij waarschijnlijk een bijzondere verering bij zeelieden genoten [86]). Het is o.i. niet noodzakelijk om de *mons Casius* bij Ugariet als *de* mythologische berg in het noorden te beschouwen. Voor volken, die in andere streken woonden, kan een andere berg *tspn* zijn geweest, waarbij we slechts willen wijzen op Ps. 48 : 3 etc., waar de „berg" Sion te Jeruzalem *tspn* is. Dit behoeft beslist geen ontlening aan

de Kanaänieten te zijn, nog minder een overdracht van de naam van de *mons Casius* bij Ugariet op de gewijde heuvel bij Jeruzalem. Dat de Israelieten bij hun uittocht uit Egypte ook een Baäl-Zefon konden passeren, wijst er op, dat die plaatsnaam ongetwijfeld aanduidde, dat er een heiligdom voor de god ter plaatse was en dat Baäl-Zefon een verkorting is voor Beth-Baäl-Zefon. Maar gaat het hier om de kanaänitische god uit Ugariet? Dit is niet zo makkelijk te beslissen, omdat de godheid zeker door phoenicische zeelieden naar Noord-Egypte kan zijn overgebracht. Verder kan er ook sprake zijn van een israëlitische interpretatie van een egyptische god, maar dit is weinig waarschijnlijk. Een derde mogelijk is, dat we hier een aanduiding van een oude semitische god voor ons hebben, die op verschillende plaatsen in het oude Nabije Oosten werd vereerd op „bergen in het noorden". Uit Joz. 13 : 27 en Richt. 12 : 1 is op te maken, dat de naam *tspn* vrij verbreid moet zijn geweest. Misschien is Zefon naam geweest voor een afzonderlijke god en is hij later met Baäl verbonden, zoals we meer dubbele namen voor één godheid bij de Kanaänieten kennen. Een definitieve oplossing voor al deze mogelijkheden is (nog) niet mogelijk.

De betekenis van Baäl, de vruchtbaarheidsgod, in de kanaänitische wereld is gedurende eeuwen enorm groot geweest. Hij is één god geweest, die, hoewel lokaal gedifferentieerd en onder verschillende namen aangeroepen of bekend, niet versnipperd mag worden gezien in vele onsamenhangende Baäls. Hoewel hij natuurgod was, was hij toch god boven de natuur verheven, een hemelgod, Baälsjamem, wiens cultus, zoals *Eissfeldt* [87]) indertijd in een baanbrekend artikel heeft aangetoond, reeds in het tweede millennium valt te ontdekken. We mogen hier volstaan met een inscriptie te noemen (uit de 10de eeuw v. Chr.), afkomstig uit Byblos, de z.g. Jechimilk-inscriptie, waarin we één van de oudste bewijsplaatsen voor het bestaan van Baälsjamem vinden, die vooral in deze phoenicische havenstad een eerste plaats bekleed schijnt te hebben en een opmerking van *Philo Byblius* [88]) aan te halen, waarin staat, dat men eertijds de handen uitstrekte naar de zon in tijden van droogte, „omdat ze hem voor de enige god, de heer van de hemel hielden, terwijl ze hem *Beelsamèn* noemden, wat bij de Phoeniciërs „heer des hemels", bij de Grieken echter Zeus betekent". O.i. is Baälsjamem niemand anders geweest dan een bepaalde naam voor Baäl/Hadad.

Men maakt zich aan simplificering schuldig, wanneer men de strijd tussen Jahwe en Baäl in het O.T. schuift op een tegenstelling tussen monotheïsme en polytheïsme, zo hebben we reeds betoogd. De kanaänitische god heeft monarchische trekken, maar zijn „godheid" is kwalitatief van een geheel andere aard dan die van Israëls God. Jahwe is de schepper van hemel en aarde, die de machten van de chaos overwonnen heeft, Hij is ook de God van Israël, de God van de geschiedenis van zijn volk en van de gehele wereld, een zeer persoonlijk God, de enige ware God. Deze essentiële trekken zoekt men bij de godenfiguur Baäl tevergeefs [89]).

De vrouwelijke godheden

In het O.T. komen enkele kanaänitische godinnen ter sprake, die de „moedergodin" representeren, zoals die onder verschillende namen in vele godsdiensten is voorgekomen en nog voorkomt [90]). Het is daarom bijna niet mogelijk de figuur van de kanaänitische vrouwelijke godheid los te zien van de goddelijke moederfiguur in andere semitische godsdiensten evenmin als het niet mogelijk is om over *de* kanaänitische goden te spreken. De verering van de vrouwelijke godheid is al oud. Reeds in de oudste steentijd zijn er beeldjes van naakte vrouwenfiguren met geaccentueerde geslachtsorganen in de z.g. prehistorische grotten van Europa gevonden als ook in verschillende delen van de Sowjet Unie. Bij tientallen zijn zulke beeldjes, daterend uit het nieuwe steentijdperk in Egypte, Mesopotamië, Syrië, Kanaän, Klein-Azië, de eilanden van de Aegeïsche zee, in de megalithische culturen van Frankrijk, de Kanaaleilanden en Engeland gevonden. Opgravers in Palestina en Mesopotamië hebben naakte vrouwenfiguurtjes uit nog latere tijd bij honderdtallen opgedolven. Natuurlijk is het niet zeker, dat al deze figuurtjes werkelijk afbeeldingen of representaties van de goddelijke moedergodin of moedermaagd geweest zijn. Het is zeer wel mogelijk, dat zulke figuurtjes, die dikwijls in graven werden gevonden, afbeeldingen van concubinen voorstelden, met wie de overledene heeft samengeleefd. Volgens sommigen schijnt dit wat betreft de figuurtjes afkomstig uit Egypte en Griekenland wel zeker te zijn. Maar er zijn toch veel van deze vrouwenfiguren, die van bepaalde goddelijke attributen zijn voorzien, zodat twijfel aan de betekenis van zulke afbeeldingen bijna uitgesloten is. Maar ook dan nog kan men twisten over de vraag wat de functie van deze figuurtjes wel mocht zijn: waren ze gebedssymbolen of verrichtten ze een bepaalde functie in de imitatieve magie? [91]). Hoe dit ook zij, de goddelijke moedermaagd heeft een bijzondere betekenis gehad, niet het minst voor de mens uit het oude Nabije Oosten. *Bleeker* heeft er in zijn werk over de moedergodin terecht op geattendeerd, dat de antieke godinnefiguur een opvatting van het goddelijke leven representeert, die de mens van deze eeuw niet gemakkelijk meer doorziet. Wanneer we vooral de pleging van de sacrale prostitutie in dienst van de godin , wie dan ook maar, vinden, betekende deze, door ons zedelijk-godsdienstig besef veroordeelde, handeling voor de antieke mens geen middel voor het plegen van loszinnigheid, maar een zware dienst ter ere van de godin. Reeds eerder hebben we hierop gewezen en enkele illustraties hiervan gegeven. Maar het is evenzeer mogelijk, dat voor diezelfde antieke mens de grens tussen beide visies verschuiven of wegvallen kon, wat het O.T. duidelijk bewijst.

Het feit, dat de mens aan „moeder aarde" met geheel zijn bestaan verbonden is, heeft de idee van de vrouwelijke (moeder-maagd) godheid doen ontstaan en in verschillende vormen doen ontwikkelen. Een mythe als die

van de strijd van Herakles met de gigant Antaeus, de zoon van Gaia (=moeder aarde) geeft deze idee gestalte. Zolang Antaeus met de aarde in contact blijft, is hij onoverwinnelijk, maar zodra het Herakles gelukt is hem in de lucht te heffen, wordt hij overwonnen. De aarde geeft op mysterieuze wijze kracht, leven, vruchtbaarheid! Zij is de zetel van een goddelijk leven, waarmee de mens in verband staat en zich in verband stelt. Dit doet ons iets van de betekenis van de vele riten verstaan die ter ere van de (vruchtbaarheids)godin werden volvoerd, dit verklaart ons tevens iets van de zin der mythen rondom haar. Het sexueel-erotische, dat ons hierin, vaak zeer „realistisch", tegemoet treedt, wordt ons niet om zichzelf meegedeeld, maar is een vormgeving aan het diep religieuze levensbesef van de antieke mens. We mogen hierbij niet vergeten, dat men in de oudheid de sexualiteit bovendien anders, meer natuurlijk, meer „gewoon" heeft gewaardeerd dan wij [92]).

A. Asjera

De naam Asjera komt veertig maal in het O.T. voor, waarvan achttien maal in de singularis [93]). Meestal geeft de LXX deze naam door *„alsos"* of *„alsè"* weer, met, op haar voetspoor de Vulgaat door *„nemus"* of *„lucus"*, wat de Statenvertaling „getrouwelijk" door „bos" heeft vertaald. Deze vertaling is verklaarbaar, maar niet aannemelijk. Het is n.l. zeer de vraag of de LXX bedoeld heeft ons te suggereren, dat Asjera ook „bos" zou kunnen betekenen en niet veeleer een geheiligd cultusobject. De Pesjitta heeft het woord wel als naam van een godin opgevat. Op grond hiervan en mede op grond van de werkwoorden, die het O.T. i.v.m. Asjera gebruikt, is het aannemelijk, dat Asjera geen „boom" of „bos" was, maar een cultusobject, van hout vervaardigd, dat (daarom) verbrand kon worden. *Reed* is van mening, dat Asjera en haar (overigens in de meeste gevallen mannelijke) pluralis een houten beeld van de godin voorstelt.

Er zijn verschillende buiten-bijbelse gegevens omtrent Asjera [94]). In de El Amarna-correspondentie is sprake van een koning Abdi-asjirta van Amurru. Verder komt haar naam ook in andere babylonische teksten voor als Asjratum, de echtgenote van Amurru. Maar de werkelijke betekenis van Asjera is wel door de Ras Sjamra-teksten aan het licht gekomen. *Asjrt* is de echtgenote van El, hoewel ze tegelijk Els dochter wordt genoemd (b.v 52 : 45; 51 : IV : 47 v.), wat haar positie tweeslachtig maakt. Een paar epitheta van haar zijn „Asjera van de Zee" in de Aleyn-Baäl-cyclus en „schepster der goden" (51 : I : 22 v. etc.), zodat de goden daardoor „zonen van Asjera" genoemd kunnen worden. Ergens wordt hun aantal op 70, d.w.z. heel veel, gesteld (51 : VI : 46). Asjera speelt o.a. een rol bij het overbrengen van Baäls verzoek zich een paleis te mogen bouwen. Merkwaardig hierbij is, dat zij tegenover haar gemaal El Baäl op een bepaald moment „onze koning" noemt (51 : IV : 43), waaruit men heeft menen te kunnen concluderen, dat zij de jonge god Baäl als toekomstig hoofd van het pantheon accepteerde en met Baäls echtgenote Anat samenwerkte voor de nieuwe goddelijke koning. Verschillende offerlijsten laten ons Asjera zien, nu eens nauw verbonden met El, dan weer met Baäl, waaruit Asjera's positie ten gunste van Baäl zou kunnen blijken (b.v. 1 : 6; 107 : 5; 3 : 40 v. etc.). Wanneer Baäl in Môts rijk verdwenen is, maakt Asjera één van haar eigen zonen „substituutkoning" (tekst 49). In de Keret-tekst wordt over Asjera als de godin der Tyriërs gesproken (Krt. 198, 201), misschien was Tyrus haar voornaamste cultusplaats. Al met al blijkt uit de Ras Sjamrateksten, dat Asjera een voorname plaats in het ugaritische pantheon moet hebben gehad en dat haar positie als Els echtgenote haar als „moedergodin" bestempelt. In Zuid-Arabië tenslotte werd Asjera als de paredros van Wadd, de maangod, (in Qataban) of van Amm, eveneens maangod, vereerd.

Deze korte uiteenzetting over de gegevens uit Israëls „Umwelt" moge ons

behoeden voor de niet onbegrijpelijke misvatting van oudere auteurs, die het woord *asjera* in het O.T. opvatten als een symbool van de (nog nader te bespreken) godin Astarte en meenden, dat het woord ook metonymisch voor deze godin gebruikt kon worden [95]). Duidelijk is echter in het O.T. sprake van Asjera als godin naast Baäl (Richt. 3 : 7; 1 Kon. 18 : 19), maar vergelijking van de tekst uit Richt. met b.v. Richt. 2 : 13; 10 : 6; 1 Sam. 7 : 4 etc. toont, dat de aldaar gemaakte combinatie van Baäl en Astarte gemakkelijk tot identificatie van Asjera en Astarte leiden kan. Mogelijk is de auteur van deze gedeelten bewust slordig om daardoor zijn gebrek aan waardering voor de kanaänitische goden te demonstreren. Wat heeft hij immers voor interesse ons omtrent godinnen in te lichten! In Kon. 18 : 19 (LXX ook: vers 22) is de situatie enigszins anders, hoewel men soms, o.i. ten onrechte, de 400 Asjeraprofeten als een toevoeging in de tekst beschouwt. Klaarblijkelijk wordt Asjera, bij het „Godsoordeel" op de Karmel aan Baäl verbonden geacht en is hun cultus verwant. In 2 Kon. 23 : 4 worden Baäl en Asjera met het „heer des hemels" genoemd, zodat zij in verband staat met de solaire en astrale godheden. Ook in Zuid-Arabië is dit het geval, terwijl ze, zoals we zagen, in Ugariet met de hemelgod El verbonden was.

In verband met de profeten van Asjera, in 1 Kon. 18 genoemd, is het dienstig te wijzen op een akkadische brief, gevonden te Tell Taännak en daterend uit de 15de eeuw v. Chr. [96]). Hierin schrijft de koning van Taännak o.a.: „Als er een *ummanu* van Asjera is, laat hem waarzeggen en laat 't me spoedig horen en zendt het *omen* en zijn uitlegging mij toe". Het woord *ummanu,* wel door „handwerkmeester" vertaald, vertalen sommigen door „tovenaar". Misschien zijn de Asjera-profeten uit 1 Kon. 18 ook zulke lieden geweest.

Met klem wordt af en toe in het O.T. een beeld van Asjera genoemd. 1 Kon. 15 : 13 (parallelle tekst: 2 Kron. 15 : 16) noemt Maächa, moeder van koning Asa van Juda, als maakster van een *mpltst* voor Asjera. Hieronder verstaat de Vulgaat (2 Kron. 15 : 16) „simulacrum Priapi", een beeld van de god Priapus, een klein-aziatische vruchtbaarheidsgod. Deze god werd dikwijls met een grote phallus als symbool van de vruchtbaarheid afgebeeld. Aan iets „ongehoords" op sexueel gebied heeft ook de LXX gedacht, door in 1 Kon. 15 : 13 het woord door *„sunodos",* d.w.z. coïtus, te vertalen en wel „in haar *alsos",* wat op de sacrale prostitutie in dienst van Asjera duidt. Het hebreeuwse woord geeft aan, dat Asjera iets moet zijn geweest om van te „beven" gezien vanuit het oogpunt der Jahwegetrouwen. Mogelijk is, dat het hier om een phallisch symbool gaat, in gebruik in de cultus voor de vruchtbaarheidsgodin.

Van Manasse wordt bericht, dat hij in zijn „goddeloze" tijdperk een „gesneden beeld" *(psl)* van Asjera maakte en dat zelfs in de tempel te Jeruzalem plaatste (2 Kon. 21 : 7; vgl. 2 Kron. 33 : 19). Misschien verwekt het niet zoveel verwondering, dat Achab ook een Asjera maakte (1 Kon. 16 :

33), gezien zijn zwak voor Baäl. Mogelijk is deze Asjera in 2 Kon. 13 : 6 bedoeld, maar ook in Bethel kwam er één voor (2 Kon. 23 : 15). Achttien maal vinden we Asjera samen met een altaar genoemd, waarvan acht maal uitdrukkelijk met een altaar van Baäl (Richt. 6 : 25 v., 30; 1 Kon. 16 : 33; 2 Kon. 21 : 3 etc.). De overige tienmaal wordt kennelijk eveneens gedoeld op de kanaänitische vruchtbaarheidscultus (Ex. 34 : 14; Deut. 7 : 5; 12 : 3 etc.). Wanneer het altaar in de singularis wordt genoemd, vinden we Asjera ook in de singularis, wat doet vermoeden, dat er per altaar één Asjera geweest moet zijn. In Richt. 6 : 25, 30 wordt over de Asjera *op* het Baälsaltaar gesproken. Gezien vondsten, die te Mari *(tell chariri,* aan de midden-Eufraat) aan de dag zijn gebracht is de vertaling „naast" i.p.v. „op" niet gewettigd [97]), maar dit houdt niet in, dat we in alle gevallen, waar van een Asjera in verband met een altaar sprake is, ons moeten voorstellen, dat Asjera *op* het altaar stond (vgl. Deut. 16 : 21: „naast", „bij").

In al de teksten, waarin Asjera met altaren, masseben etc. genoemd wordt, is het een cultusvoorwerp geweest, dat een integrerend deel uitmaakte in de kanaänitische religie. Werkwoorden als „verbranden", „in stukken slaan", „omvèrhalen" etc. duiden op een houten voorwerp, waardoor *Reeds* these aannemelijk wordt, dat Asjera een houten beeld of symbool van de vruchtbaarheidsgodin geweest moet zijn, die gelijktijdig met Baäl vereerd werd. Men [98]) denkt wel, dat het symbool van de godin oorspronkelijk een groene boom was als uitdrukking van de levenskracht, die de wisseling der seizoenen overleefde en dat men, bij gebrek aan een groene boom, maar met een cultuspaal genoegen moest nemen. Maar hiervoor zijn geen doorslaande argumenten bij te brengen evenmin als voor de gedachte, dat onder Asjera de gestileerde levensboom verstaan zal moeten worden. 2 Kon. 23 : 7 vermeldt, dat Josia de woningen van de aan de sacrale prostitutie deelnemende mannen liet neerhalen, waarin vrouwen, ongetwijfeld ook in dienst van de kanaänitische cultus, „huizen voor de Asjera weefden". Omdat huizen nu eenmaal niet geweven kunnen worden, geeft deze uitdrukking niet veel zin.

De LXX heeft waarschijnlijk *ktnm* of *ktym* gelezen, wat (vgl. het griekse *chitoon)* door „kostbare mantels" weergegeven kan worden. Het is echter ook mogelijk, zoals verschillende geleerden vermoeden, dat *battîm* in ons vers niet de pluralis van *bayit* „huis" is, maar van een woord, dat in 't arabisch *batt* luidt en „geweven kleed" betekent. Welke van de twee oplossingen men ook kiest [99]), de bedoeling van de tekst is in ieder geval duidelijker en zinvoller, hoewel er nog verschillende interpretatiemogelijkheden blijven: 1. de vrouwen weefden kleden voor personen, die b.v. in processies e.d. ter ere van Asjera meeliepen of aan haar cultus deelnamen; 2. de kleden werden speciaal voor het cultusbeeld van Asjera gemaakt, opdat het daarmee bekleed zou worden. Voor deze laatste mogelijkheid zijn o.a. griekse parallellen aan te voeren, evenals Ez. 16 : 18 en *Epistula Ieremiae:* 10 v.v. (Baruch 6 : 11 v.v.).

Galling[100]) geeft in één van zijn werken twee afbeeldingen van kleimodellen, afkomstig uit Cyprus, die het mogelijk maken ons een voorstelling te vormen van het cultusvoorwerp, dat we Asjera noemen. Op de ene afbeelding ziet men een boom met ruw weggekapte takken, op de andere een boom, die nog in de grond staat en waaromheen mensen dansen. Ook toont hij een uit de 7de eeuw v. Chr. stammend zegel (tell dsjemme), waarop een zeer globale boomvoorstelling te zien is, met daarboven een ster als symbool van Isjtar-Astarte, die *Galling*, terecht, verwant acht met Asjera (wat nog geen identiteit insluit). Een loelab-achtige voorstelling op een potscherf van omstreeks 600 v. Chr., waarin sommigen een symbool van Asjera zien, is dit o.i. niet overtuigend. Wel vermelden we hier de z.g. *Tsit Sjamsji,* een in Perzië gevonden uit de 12de eeuw v. Chr. daterend reliëf (momenteel in het Louvre te Parijs), die ons een levendige voorstelling geeft van wat in het O.T. „hoogte" genoemd wordt [101]). Dit reliëf stelt een religieuze plechtigheid bij zonsopgang voor, vandaar de naam. We zien hierop allerlei cultusvoorwerpen, waaronder drie boomstronken zonder takken. Dit zijn mogelijk symbolen voor Asjera. Maar er zijn geen toespelingen op een cultusobject, dat duidelijk de naam Asjera draagt, tot op heden onder Israëls buren gevonden. Maar dit bevreemdt niet, omdat de Kanaanieten het beeld of het symbool van de godin als de godin zelf kunnen hebben vereerd en het daarom Asjera noemden. Het is aannemelijk, dat de godin haar naam aan het cultusbeeld gegeven heeft en niet andersom. Hiervoor pleit ook de etymologie van het woord Asjera. Volgens *Aistleitner* [102]) is het ugaritische *asjrt* een passieve vorm: „de verkorene", dat in verband staat met het arabische en oud-zuid-arabische „kiezen" *(asjar).* Asjera is zo de „verkorene" van Yam, later van El. Als deze etymologische verklaring juist is, is Asjera oorspronkelijk als een appellatief voor de moedergodin te beschouwen. Deze appellatief is in ieder geval ouder geweest dan de naam Asjera voor haar cultusobject.

Hoe verwant de cultus van Asjera en Astarte geweest moge zijn, toch mag men de namen van deze godinnen niet zomaar verwisselen. In vroegere tijd zijn ze zeker duidelijk te onderscheiden en ze kunnen plaatselijk nog lang gescheiden zijn voorgekomen. Dat ze tenslotte in Kanaän ineengesmolten zijn, omdat haar karakters en symbolen veel gemeen hadden, is mogelijk, maar men zal voortdurend voorzichtig dienen te zijn Asjera tot een epitheton van Astarte te verklaren [103]). Bij hun aanraking met de kanaänitische religie hebben bepaalde Israëlieten in hun illegitieme cultus met Asjera en haar cultusobject ook de naam voor deze laatste overgenomen. Het is daarom onjuist om, waar het O.T. *asjera* voor het cultusobject van de godin leest, door „gewijde paal" of „bos" te vertalen. Een aanbevelenswaardige vertaling is: „beeld van Asjera".

B. Astarte

De naam Astarte komt minder frequent in het O.T. voor dan die van Asjera, maar vaker in onmiddellijk verband met Baäl. We vinden haar naam zowel in de singularis als in de pluralis. In de singularis valt in M.T. de vokalisatie op, n.l. *asjtoret* i.p.v. *asjteret,* wat herinnert aan de bovenvermelde naamsverandering voor Baäl in *bosjet.* In 1 Kon 11 : 5, 33; 2 Kon. 23 : 13 wordt de godin speciaal als godheid der Sidoniërs, d.w.z. der Phoeniciërs bestempeld, wier cultus Salomo in Juda bevorderd heeft. Hierbij valt op, dat het O.T. geen vrouwelijke vorm voor „god" kent, althans niet gebruikt en haar als *elohîm* aanduidt. In deze genoemde teksten staat Astarte in de singularis, verder wordt in het O.T. over haar in de pluralis gesproken, zo b.v. in 1 Sam. 31 : 10, waar sprake is van een Astartetempel, waarschijnlijk te Beth-San [104]), waarin de overwinnende Filistijnen Sauls wapenrusting brachten (LXX: *Astarteion*). Natuurlijk gaat het hier over het heiligdom voor één Astarte, maar door hier de pluralis te gebruiken drukt o.i. de auteur zijn minachting voor de godin uit, evenals de pluralis voor Baäl geen teken van hoogachting voor deze godheid was. Als „Baäls en Astartes" vinden het paar genoemd in Richt. 10 : 6; 1 Sam. 7 : 3 v.; 12 : 10 (in Richt. 2 : 13 Baäl in de singularis). In deze teksten komen beide goden in een breder verband voor, dat een beschouwend of verhalend karakter draagt en in een bepaald schema van het afval- en bekeringsproces van Israël past. Men neemt aan, dat de redactie van de tekst, die nu voor ons ligt, het resultaat is van een latere bewerker of verzamelaar, Deuteronomist genoemd. Het is hier de plaats niet om hierop nader in te gaan, maar we willen slechts opmerken, dat deze mogelijkheid niets afdoet van het feit, dat reeds in de vroege historie van Israël Astarte, naast Baäl, een belangrijke rol moet hebben gespeeld, al heeft men — niet ten onrechte — opgemerkt, dat „Baäls en Astartes" vaak niets anders betekent dan het akkadische *ilani u isjtarati* „goden en godinnen" [105]).

We willen eerst enige aandacht besteden aan de buiten-bijbelse gegevens omtrent Astarte. Het blijkt, dat ze reeds vroeg in Palestina-Syrië vereerd werd en dat haar cultus vandaar naar Egypte, maar ook naar Cyprus, Kreta Carthago, Malta, Sicilië etc. is uitgebreid. We geven enkele voorbeelden uit het inscriptiemateriaal. Uit het einde van de 6de eeuw v. Chr. dateert een bij Sidon gevonden phoenicische grafinscriptie voor TBNT (Tabnit) „priester van Astarte, koning van de Sidoniërs", terwijl zijn vader ook „priester van Astarte" genoemd wordt. Verder heet het in deze grafinscriptie, dat grafschennis „een gruwel voor Astarte" is (vgl. Deut. 7 : 25 etc.). Eveneens uit Sidon afkomstig is het grafschrift voor Esjmunazar (ongeveer 5de eeuw v. Chr.), eveneens koning der Sidoniërs. Hierin zegt de koning o.a., dat zijn moeder 'MSJTRT heet en priesteres van „onze meesteres" Astarte was. Hij bericht zijn tempelbouwactiviteiten, o.a. de bouw van een tempel voor

Astarte in „Sidon-aan-zee", waarop een omstreden passus volgt wat interpretatie betreft, maar waarin Astarte wéér genoemd wordt („en lieten daar wonen Astarte, haar daar verheerlijkend(?)") [106]. Nog iets verder wordt Astarte „naam van Baäl" genoemd, waarop we beneden zullen terugkomen. Een nog oudere vermelding van Astarte in een inscriptie in het phoenicisch is gevonden op een elpenbeenkastje (uit Ur in het zuiden van Mesopotamië) daterend uit de 7de eeuw v. Chr. Het kastje zelf was een wijgeschenk aan Astarte. De eerste twee inscripties, die we aanhaalden zijn een mooie parallel van het bijbelse bericht, dat Astarte godin der Sidoniërs was. *Lucianus* vermeldt in zijn werk over de „Syrische godin" eveneens het Astarteheiligdom te Sidon (c. 4). De godin houdt hij voor Selene, de maan. Hij vertelt in dit verband het verhaal van Europa en de stier (Zeus), dat hij van een priester gehoord zou hebben. Maar waarschijnlijk rust de antieke identificatie van Europa met Astarte op een misverstand. De stier, waarop Europa geschaakt wordt, kan n.l. gemakkelijk geassocieerd worden met de stier als vruchtbaarheidssymbool i.v.m. Astarte. *Philo Byblius*[107]) vertelt dat Astarte, de dochter van Ouranos zich als teken van heerschappij een stierenkop op het hoofd zette. Hij vervolgt zijn verhaal met te vertellen, dat, toen ze de bewoonde wereld (oecumene!) doorwandelde een uit de lucht gevallen ster *(astera)* vond, welke ze meenam en in Tyrus op het heilige eiland wijdde. Volgens hem identificeerden de Phoeniciërs Astarte met Afrodite.

Ook in Byblos schijnt Astarte vereerd te zijn. In verschillende phoenicische inscripties wordt n.l. over *b*^c^*lt gbl* „meesteres van Byblos" gesproken, in de El Amarnabrieven *beltu sja Gubla* genoemd. We noemen b.v. de Jechimilk-inscriptie (midden 10de eeuw v. Chr.), waarin zij naast Baälsjamem geplaats is. Evenzo in de Elibaäl-inscriptie (10de eeuw v. Chr.); de kalksteenstèle van Jechaumilk (5de-4de eeuw v. Chr.) etc. [108]). *Lucianus* (c. 6) maakt gewag van een grote tempel te Byblos voor *Afrodite Bybliè,* waarin orgieën ter ere van Adonis plaatsvonden. Dat Byblos een belangrijke rol in de cultus van de vruchtbaarheids- en moedergodin speelde blijkt uit de Isis en Osiris-mythe, waarin, o.a. volgens het verhaal door *Plutarchus* over dit godenpaar (c. 15) verteld, Isis in Byblos haar geliefde Osiris zocht en vond: de koning van Byblos zou Malkandros geheten hebben, zijn vrouw, volgens sommigen: Astarte! Vele geleerden nemen aan, dat de „meesteres van Byblos" dezelfde als Astarte is, hoewel dit niet geheel vaststaat [109]).

Te Matsub (tussen Tyrus en Akko) is een inscriptie gevonden (2de helft 3de eeuw v. Chr.), waarin gesproken wordt over een aan Astarte gewijde porticus. Ook wordt hierin over een godheid met een samengestelde naam gesproken, n.l. *mlkcsjtrt,* over wier wezen niet veel bekend is, hoewel de naam ook elders in de phoenicisch-punische wereld gevonden is, b.v. in Carthago. Of het om één god gaat of een goddelijk paar is niet geheel duidelijk, omdat de naam nu eens mannelijk, dan weer vrouwelijk blijkt te zijn.

Enige moeite heeft de regel gegeven, waarin we lezen: *lᶜsjtrt b'sjrt 'l chmn,* wel vertaald door „aan Astarte onder de naam van Asjera, godheid van Hammon" (waarschijnlijk nabij het hedendaagse Umm el-Awamid (vgl. Joz. 19 : 28)). Nieuwere onderzoekingen hebben echter aangetoond, dat het hier niet om Asjera gaat, maar om een ook in 't akkadisch *(asjirtu)* en ugaritisch *(asjr)* voorkomend woord voor „heiligdom" [110]).

We willen het laten bij deze enkele inscripties en overgaan op de vondsten uit Ras Sjamra. Hier komt de naam *ᶜsjtrt* voor. Zo in verschillende cultisch-liturgische teksten (5 : 1; 17 : 3; 19 : 16 etc.). Verder een paar maal in de mythologische teksten. Haar schoonheid wordt geroemd (Krt. : 146). Ze wordt enkele malen *sjm bᶜl* (127 : 56; 137 : 8) genoemd, wat door „naam van Baäl" vertaald zou kunnen worden. Deze uitdrukking is gelijk aan wat Esjmunazar eeuwen later op de hierboven vermelde inscriptie liet graveren en komt overeen met de veelvuldige vermelding van Tinnit (*(tnt),* een carthaagse godin als „aangezicht van Baäl" [111]). De uitdrukking is nog steeds niet afdoende verklaard, maar men vat „naam van Baäl" gewoonlijk op als „hypostase van Baäl", hoewel de mogelijkheid „hemel van Baäl" niet geheel uitgesloten lijkt, omdat de godin, ook volgens andere gegevens, een kosmisch karakter bezeten heeft. Dat Astarte met Baäl verbonden werd geacht en aan haar een oorlogszuchtig karakter niet kan worden ontzegd blijkt ook uit de mythen (68 : 28; 137 : 40). Overigens zijn de gegevens schaars.

Naast Astarte vinden we een god Asjtar in het ugaritische pantheon, over wie we wat meer weten dan over de godin [112]). Reeds boven spraken we over deze „Ersatzkönig", die, na Baäls verdwijnen, op zijn troon werd gesteld, maar spoedig weer van het toneel moest verdwijnen, wijl ongeschikt voor dit ambt. Men heeft, zoals we zagen, vanuit de betekenis van de woorden Baäl en Asjtar in het arabisch willen beweren, dat de twee goden twee verschillende noties waren, die betrekking hadden op het agriculturele leven, n.l. het „natuurlijke water" en de „irrigatie". Asjtar, zoon van El, wordt dikwijls met het epitheton „de machtige" of „de verschrikkelijke" (49 : I : 26, 27 etc.) aangeduid. Behalve in de Aleyn-Baäl-mythe komt hij ook voor in het gedicht van Nikkal, waarin het huwelijk van deze maangodin (vgl. akkadisch Nin-gal) met Yarich, de maangod, aan de orde wordt gesteld (77 : 28). Hier heeft hij met de bruidswerving van de maangod te maken. Hoewel we van Asjtar uit de Ras Sjamralitteratuur een wat komische indruk krijgen door enerzijds zijn ontzagwekkend epitheton en anderzijds zijn niet erg indrukwekkende daden (de humor in de Ras Sjamra-litteratuur?), kan dit contrasterend beeld toch uit andere gronden verklaard worden, b.v. doordat Asjtar eertijds een voornamere positie in het pantheon bekleed moet hebben, maar later door Baäl verdrongen werd. Buiten de Ras Sjamralitteratuur treffen we Asjtar slechts sporadisch aan in Phoenicië, zo b.v. in een inscriptie uit Byblos, waarvan de lezing niet geheel vast staat [113]).

Veel pennen heeft *Asjtar-Kamosj* van de moabitische Mesa-inscriptie in beweging gebracht. Deze inscriptie, gevonden in 1868 bij Diban, bevat o.a. een verhaal van koning Mesa, een tijdgenoot van koning Achab (vgl. 2 Kon. 3 : 4), over zijn strijd tegen Israël, waarin veel mannen, vrouwen, slavinnen etc. werden buitgemaakt en door de ban aan Asjtar-Kamos werden gewijd. Er zijn, tot in de jongste tijd, geleerden, die Asjtar met Asjtarte identificeren willen, maar het ontbreken van de vrouwelijke uitgang van deze godencombinatie kan een aanwijzing vormen, dat Asjtar als een mannelijke god is bedoeld. We willen hierbij in het midden laten of de combinatie Asjtar-Kosmos afhankelijk zou zijn van het feit, dat de ban oorspronkelijk slechts voor Asjtar kon worden uitgesproken [114]).

Vanuit Arabië lopen er wegen naar Moab, Kanaän en Ugariet. Het is niet onverwachts, wanneer we Asjtar in het eerstgenoemde gebied als god tegenkomen. Assurbanipal (668-ongeveer 631 v. Chr.) van Assyrë noemt ergens de Aribi, van wie hij weet te vertellen, dat hun god Atar-samaym heet, „Attar van de hemel" [115]), maar vooral uit litteraire e.a. gegevens uit Zuid-Arabië krijgt men een duidelijke indruk van de hoogstbelangrijke rol, die Asjtar in het godenpantheon moet hebben gehad. Veelal identificeert men hem met de planeet Venus, waardoor aan de godheid, die in Zuid-Arabië dus van het mannelijk geslacht was, een astraal karakter kan worden toegeschreven [116]).

Zijn dus in Ugariet Astarte en Asjtar naast elkaar voorgekomen als een vrouwelijke en een mannelijke godheid, vinden we in Zuid-Arabië alleen de mannelijke god Asjtar, in Mesopotamië komen we Isjtar tegen, meestal een vrouwelijke godheid. Zij speelt een grote rol als vruchtbaarheidsgodin, maar ook als de krijgshaftige. De sexuele ambivalentie van deze godin die we later telkens kunnen opmerken, komt reeds uit hele vroege documenten uit Mesopotamië naar voren. *Bottéro* zegt ergens, dat Isjtar in 't akkadisch grammatisch mannelijk is, maar in de religieuze traditie vrouwelijk en *Plessis* wijst in zijn gedegen studie over de teksten, die betrekking op Astarte-Isjtar hebben, erop, dat er (hoewel hij aan de androgynie van Isjtar twijfelt) Isjtar (Beltis)- figuurtjes met een baard gevonden zijn. Dat zij „een baard heeft" (*ziqna zaqanu*) is een parallel van Afrodite van Cyprus met een baard [117]). Niettegenstaande *Plessis'* twijfel aan het androgyne karakter van Isjtar-Astarte-Asjtar, is dit karakter toch wel waarschijnlijk. Dit blijkt o.a. uit nieuwere gegevens uit Ras Sjamra, die ons persoonsnamen als „Asjtar is vader" en „Asjtar is moeder" zouden verschaffen [118]). Verder is er een merkwaardige polariteit tussen Asjtar en de zon: waar Asjtar mannelijk is (Ugariet) is de zon vrouwelijk, waar Isjtar (Mesopotamië) vrouwelijk is, daar is de zon mannelijk. Wat is de verklaring voor deze androgynie? Men heeft verschillende oplossingen voorgesteld. Men heeft vermoed, dat er bij de z.g. proto-semieten twee groepen geweest moeten zijn, van wie de éne groep zich de godheid als mannelijk (Venus als morgenster),

de andere groep als vrouwelijk (Venus als avondster) heeft voorgesteld. *Moscati* [119]) vermoedt, dat de god oorspronkelijk mannelijk geweest is, welk karakter in Mesopotamië mogelijk wisselde in verband met de met de godheid corresponderende sumerische godin Inanna, waarbij deze wisseling zich tot in het syrisch/kanaänitische gebied zou hebben voortgezet. In ieder geval is de godheid van semitische oorsprong, in verband staande met hemel èn vruchtbaarheid. Het astrale karakter van Astarte/Isjtar is waarschijnlijk niet een secundaire identificatie van een ster of planeet met een mythologisch wezen, want het is opvallend, dat het meest verbreide descriptieve epitheton van Asjtar in Zuid-Arabië *sjariqan* „de schijnende" is [120]). Hier tevenover staat, dat Isjtars karakteristiek altijd die van vruchtbaarheidsgodin is geweest, maar deze karakteristiek ontbreekt noch aan Astarte in Palestina-Syrië, noch aan Asjtar in Arabië. Een nog andere karaktertrek, die vooral bij Isjtar opvalt, is die van oorlogsgodin. Echter ook Astarte heeft deze trek, zoals, hoewel niet duidelijk, blijken kan uit de ugaritische teksten en uit 1 Sam. 31 : 10, waar het ophangen van Sauls wapenrusting in een Astartetempel vermeld wordt. Er zijn nog enige gegevens, waaruit Astarte's krijgshaftigheid blijkt: de egyptische.

Astarte wordt onder de egyptische goden genoemd in documenten uit de regeringsperiode van de 18de dynastie [121]). Veldtochten in het syrische gebied brachten kanaänitische goden als Resjef, Anat, Qadesj, Astarte e.a. op faraonische inscripties. Tegelijkertijd echter blijkt uit het vermelden van deze godennamen, dat er meer met hen aan de hand geweest moet zijn: de identificatie van „vreemde" goden met egyptische was begonnen. Hiervan zijn verschillende voorbeelden . We vinden Astarte met Anat als vrouw van de god Seth op een hiëratische papyrus (Chester Beatty I) uit de 12de eeuw v. Chr. Bekendheid heeft de z.g. Astarte-papyrus (Amherst papyrus) uit de 18de of 19de dynastie (1550-1200 v. Chr.) verworven, waarop Astarte, de „dochter van Ptah" als een „vurige en stormachtige godin" wordt voorgesteld in een overigens niet gemakkelijk te begrijpen contekst [122]). Uitgesproken oorlogszuchtig is haar voorstelling op het graf van Thutmosis IV (1420-1411 v. Chr.), waar de koning, die op zijn strijdwagen staat bij Astarte wordt vergeleken. Er zijn verschillende voorstellingen van Astarte te paard uit Egypte afkomstig [123]). Onmiskenbaar strijdlustig is ze hierop. Dat neemt echter niet weg, dat egyptische teksten ook van haar heilbrengende en genezende macht weten. Het centrale punt voor de Astarteverering in het land van de Nijl was Memphis, wat o.a. blijkt uit een uit Memphis afkomstige stèle uit de tijd van Merneptah (1225-1215 v. Chr.), waarin de godin „koningin des hemels" en „meesteres van alle goden" genoemd wordt, evenals uit een andere inscriptie uit die plaats [124]) en een mededeling bij *Herodotus* (II, 112), waarin hij vermeldt, dat rondom de tempel voor de „vreemde Afrodite" Phoeniciërs, uit Tyrus afkomstig, woonden op het „Tyriërsplein". Waarschijnlijk bedoelt Herodotus met

die „vreemde Afrodite" de godin Astarte. De complexheid van de kanaänitische godin vindt men eveneens in het egyptische pantheon weerspiegeld. Ze wordt afgebeeld nu eens als naakte godin op een leeuw, dan weer verschijnt ze te paard, krijgszuchtig en heilbrengend [125]), dikwijls ook tezamen met Anat. Over deze (laatstgenoemde) godin wordt zelfs in een egyptische papyrus opgemerkt: „een vrouw, handelend als een man, gekleed als een man, maar aangegord als een vrouw". Dit is, zoals *Leclant* opmerkt, een herinnering aan Astarte's verschijning onder mannelijke gedaante [126]).

Hoewel we haar naam in het O.T. niet aantreffen (vgl. echter 2 Makk. 12 : 26) is het niet ondienstig hier enige aandacht te schenken aan een godin, die in latere tijden in de syrische wereld, maar ook in wijde omtrek, grote bekendheid genoot, n.l. Atargatis, aan wier verering te Hierapolis (Mabbugh) *Lucianus* zijn boek „Over de syrische godin" heeft gewijd [127]). Wel noemt Lucianus haar naam niet (hij noemt haar n.l. Hera), maar hij vermeldt ergens (caput 14), dat sommigen menen, dat het heiligdom voor Derketo bestemd was. Dit wordt door *Strabo* (XVI, i, 27; vgl. XVI, iv., 27) bevestigd, doordat hij Atargatis met name noemt. Immers Derketo is een vergrieksing van Atargatis, een kanaänitische of breder: een semitische godinnenaam, die b.v. op een palmyreense bilinguis (semitisch: *ᶜtrᶜth*); grieks: *(Atar) gatei* (dativus)) voorkomt, terwijl er ook verder verschillende gegevens over voornaamheid en verspreiding van de cultus van de godin gevonden zijn [128]). Het is niet geheel zeker of we over een Atargatistempel te Palmyra kunnen spreken, ondanks de ontdekte bilinguis, maar het is wel zeker, dat er zo'n tempel te Dura-Europos (en andere plaatsen van het romeinse imperium) geweest is [129]). De vis schijnt een voorname rol in de Atargatiscultus te hebben gespeeld en Derketo is zelfs visvormig of als half-mens-half-vis voorgesteld (vgl. *Lucianus c. 14*), vooral in één van haar cultusplaatsen, n.l. Askelon in het filistijnse land. Men heeft zich Atargatis ook wel eens als half-mens-half-vis voorgesteld en afbeeldingen van ichtyomorfe godheden kunnen tot deze opvattingen hebben bijgedragen.

Daarbij komt, dat men nogal lange tijd onzeker is geweest over de betekenis van de naam Atargatis en vooral over het tweede deel van deze naam. Het eerste deel gaf niet zoveel moeilijkheden ter verklaring, omdat dit de arameese vorm is voor Astarte/Asjtar/Isjtar. „Gatis" is echter lang een *crux interpretum* gebleven, totdat het nu vrijwel algemeen aanvaard wordt, dat hierin een vergriekste vorm van Atta, de kanaänitische godin Anat, steekt [130]). Twee kanaänitische (vruchtbaarheids)godinnen zijn tot één godheid samengegroeid en de beschrijving, die Lucianus ons over haar biedt, laat ons omtrent haar karakter niet onzeker. Te Hierapolis is zij de paredros van de storm- en weergod Hadad (Baäl). Atargatis is dus een vrij late symbiose van vroeger afzonderlijk vereerde vruchtbaarheidsgodinnen: Astarte en Anat. Daarom komen we haar naam in het O.T. niet tegen dan alleen in het z.g. apokriefe boek 2 Makk. (12 : 26), waar de naam Atargation genoemd wordt

naast een andere plaats, Karnion, maar men veronderstelt soms, dat beide namen identiek zijn en dat Atargatis dus een heiligdom in Karnion moet hebben gehad, misschien eertijds gewijd aan Astarte.

Hiermee komen we weer op Astarte en het O.T. terug. O.i. laat het O.T. ons, ondanks de „principiële interesseloosheid" van de auteurs voor de kanaänitische godheden in 't algemeen en de godinnen in 't bijzonder, verschillende ontwikkelingsstadia van de vruchtbaarheidsgodinnen zien, waarin zowel het vaak onderscheidingsloos laten wisselen van Astarte met Asjera als tenslotte het samenvallen van beiden voorname elementen zijn. In de LXX op 1 Sam. 7 : 4, dus uit een nog latere tijd dan de redactie van O.T., blijkt het samenvallen bijna volmaakt in: *ta alsè Astarooth*(!), waarnaast men de LXX op 1 Sam. 12 : 10 *(tois Baalim kai tois alsesin)* diene te vergelijken, óók met M.T.

Astarte's vruchtbaarheidskarakter wordt op bijzondere wijze tot uitdrukking gebracht in 't woord *asjterot* (Deut. 7 : 13; 28 : 4, 18, 51), dat zoveel als „fokkerij" van kleinvee betekent. Het blijkt, dat de naam van de godin kan „profaneren" tot een gewoon gebruikswoord, zelfs in Israël. Wie enigszins op de hoogte is van het akkadisch, weet, dat de „gewone" woorden voor b.v. „vuur" of „zon" in wezen „goddelijke" begrippen zijn, die daar door het determinatief voor „god" vóór het woord worden aangegeven. Wat het woord *asjterot* in Deuteronomium betreft: het is mogelijk, dat we hier met een aan de Kanaänieten ontleend woord te doen hebben.

Verschillende plaatsnamen in het O.T. dragen het kenmerk van Astarte's invloed (Deut. 1 : 4; Joz. 9 : 10; 12 : 4; 13 : 12, 31; 1 Kron. 6 : 56 (vgl. Joz. 21 : 27 (misschien Beth Asjtarah?)). In Gen. 14 : 5 wordt een plaats Astarot Karnaïm genoemd, volgens sommigen identiek met Asjterot uit Joz. 12 : 14 etc., volgens anderen met het tegenwoordige *tell asjtarah* (30 km t.o.v. het meer van Tiberias) [132]). Men vindt ook de naam Karnaïm zonder meer (Am. 6 : 13; 1 Makk. 5 : 26, 43), waarmee Karnion (2 Makk. 12 : 21, 26) gelijkgesteld kan worden. 1 Makk. 5 : 43 vertelt over een tempel te Karnaïm en boven deelden we reeds mee, dat het Atargation van 2 Makk. 12 : 26 waarschijnlijk oorspronkelijk een Astartetempel was. Hoewel de juiste lokalisatie van Astarot Karnaïm niet geheel zeker is, is het niet onmogelijk, dat deze plaats reeds bij Tuthmosis III en in de El Amarnabrieven wordt vermeld. Gaat het bij „Karnaïm" om „Astarte met de twee horens" als aanduiding van haar lunaire karakter (de twee punten van de maansikkel)? Het lijkt ons waarschijnlijker, dat de horens, indien ze al als attributen van Astarte beschouwd werden, koeiehorens als teken van kracht of vruchtbaarheid symboliseren [133]).

We hebben boven vermeld, dat Astarte, (evenals Anat en Qadesj, met wie ze verwant, zo niet aan wie ze identiek is) de titel „koningin des hemels' droeg in egyptische documenten. Ook in akkadische teksten wordt Isjtar als *sjarrat sjame* gekwalificeerd [134]). In 't O.T. vinden we een anonieme

godin zo aangeduid (Jer. 7 : 18; 44 : 17-19, 25). Welke vrouwelijke godheid wordt hier bedoeld? Sommigen denken aan Astarte, anderen aan Anat, velen aan Isjtar [135]). Bij de M.T. valt al dadelijk de eigenaardige vokalisatie van *mlkt* op: *melèkèt.* LXX leest in Jer. 44 (LXX: 51) „koningin" en er is veel voor om *malkat (hsjmym)* te lezen. De masoretische vokalisatie geeft, zoals we reeds meer hebben kunnen constateren, uitdrukking aan de verachtelijke illegitieme cultus van een „afgod".

In Jer. 7 roept Jahwe Jeremia op niet voor zijn volk te bidden, omdat in Jeruzalem kinderen hout sprokkelen, vaders vuur aansteken en vrouwen *kwnym* bakken voor de „koningin des hemels". Jer. 44 verhaalt over een heftige discussie tussen Jeremia en zijn in Egypte verblijvende landgenoten over de waarde van de eredienst voor de „hemelkoningin". Laatstgenoemden weigerden n.l. naar Jeremia te luisteren, ze wilden integendeel de dienst der „hemelkoningin" continueren, voor haar offers ontsteken „zoals wij, onze vaderen, onze koningen en onze vorsten gedaan hebben in de judeese steden en op de jeruzalemse pleinen; toen hadden we goed ons brood, waren gelukkig en zagen geen rampspoed". Het staken van de cultus voor de „hemelkogin" heeft echter ellende gebracht, „maar wanneer we voor de koningin des hemels offers ontsteken en haar plengoffers brengen, maken we dan buiten onze mannen om *kwnym* voor haar $lh^{c}tsbh$ en om haar plengoffers te brengen?" (vers 19, vgl. vers 25). Het behoeft ons niet te verwonderen, dat men wel eens aan vers 19 in vertalingen vooraf liet gaan: „en de vrouwen zeiden", want, hoewel er tekstkritisch gezien niet voldoende grond is de tekst te wijzigen, laat de inhoud er niet veel twijfel over bestaan, dat de vrouwen de in vers 19 volgende woorden moeten hebben gesproken. Maar wat is de betekenis van de woorden, die wij onvertaald lieten? *kwnym,* dat alleen hier in het O.T. voorkomt, is aan het akkadische *kamanu* „koek" ontleend [136]) en betekent dus: „koeken". $lh^{c}tsbh$ wordt gewoonlijk als een infinitief hif'il met suffix van het werkwoord ^{c}tsb *I* „een beeld maken" gezien. Deze vertaling is mogelijk, temeer daar in Beth-San door opgravingen een dergelijke koekvorm aan het daglicht gebracht is [137]). Verder zijn er, naar het schijnt, afbeeldingen van Astarte met een koek in haar hand en aan Isjtar werd de *kamanu* opgedragen. Maar toch is er nog een andere interpretatiemogelijkheid van het woord, n.l. door het van ^{c}tsb *II* „kwaad doen" af te leiden en het als nif'al van het werkwoord te vokaliseren: „om door haar bedroefd te worden". Deze uitdrukking heeft dan betrekking op de zangen, die in de Isjtarcultus zeer gebruikelijk zijn geweest [138]). Zulke treurriten waren speciaal voor vrouwen, wat ook uit Ez. 8 : 14 blijkt, waar vrouwen de akkadische Tammuz beweenden. Dan. 11 : 37 spreekt over een godheid als „lieveling der vrouwen".

Naar ons besef is de hier boven genoemde „koningin des hemels" de akkadische Isjtar, wier cultus door de vele contacten tussen Israël en Mesopotamië, vooral in de latere koningstijd sterk is gestimuleerd of oogluikend

werd getolereerd (denk b.v. aan Manasse). De titel „koningin des hemels" bewijst haar macht en universaliteit, misschien ook haar astraal karakter (Venusster, Kaukabta). Echter, al is de cultus van de hemelkoningin in Juda waarschijnlijk niet erg oud, omdat deze dan wel eerder genoemd zou zijn (aldus terecht *Baudissin*) en al wijst de vorm van deze cultus naar Mesopotamië, dat neemt niet weg, dat in deze cultus oude kanaänitische elementen van de cultus voor de vrouwelijke godheid zullen zijn geïntegreerd en gecoördineerd. Het vooral in een latere periode van de kanaänitische godsdienst duidelijk zichtbare goden- en godinnenamalgama heeft ook een cultusamalgama met zich mee gebracht.

C. Anat

We achten ons onderzoek naar de kanaänitische vruchtbaarheids- en moedergodin incompleet, wanneer we niet enige aandacht aan de nu vooral uit de ugaritische teksten bekende godin Anat zouden besteden. De naam van deze godin komt in het O.T. alleen voor in enkele plaatsnamen en in een eigennaam. Als vaderstad van Jeremia is Anatot in Benjamin vooral bekend (Joz. 21 : 18; 1 Kon. 2 : 26; Jes. 10 : 30; Jer. 11 : 21, 23 etc.). Beth-Anat is een kanaänitische stad in Noord-Israël (Richt. 1 : 33; Joz. 19 : 38). Als judeese stad kunnen we Beth-Anot aanmerken (Joz. 15 : 59). Het gentilicium van Anatot komt enige malen voor (2 Sam. 23 : 27; Jer. 29 : 27 etc.). Anatot als eigennaam vinden we tweemaal (Neh. 10 : 20 en 1 Kron. 7 : 8). Anatotja is de naam van een Benjaminiet (1 Kron. 8 : 24). Waar M.T. in Joz. 17 : 7 :*sjekem* (LXX (A): Sychem) leest, heeft LXX (B): *huioon Anath*. Tenslotte vermelden we Samgar, de zoon van Anat (Licht. 3 : 31; 5 : 6), maar aan deze figuur en aan de naam Anat (vader van Samgar òf godin Anat, van wie Samgar dienaar was?) zijn problemen verbonden, waarop we hier niet nader zullen ingaan [139]).

Zozeer Anats naam en wezen in het O.T. verscholen blijven, zozeer treden deze in de ugaritische teksten naar voren [140]). Nauw met Baäl verbonden wordt ze als een strijdbare, ja, bloeddorstige godin gepresenteerd. Gewoonlijk wordt ze als „de maagd Anat" aangeduid (6 : 19; 49 : II : 14 etc.). Ze speelt een voorname rol in de Aleyn-Baälcultus. Zelfs wordt ze hevig vechtend voorgesteld, waarbij ze door bloed waadt en haar handen erin wast. We hebben boven reeds gewezen op haar woeden tegen Môt. Toch is haar bloedige natuur slechts één aspect van haar karakter. Al treedt zij dan in de Ras Sjamra-litteratuur niet zo sterk als godin van de liefde en de vruchtbaarheid naar voren, toch toont tekst 132 iets van deze zijde, evenals tekst 76, waarin de liefdesverhouding tussen Baäl en Anat beschreven wordt als een copulatie van stier en koe (vgl. ook 67 : V : 18 v.v.). Anats liefde voor Baäl komt telkens in verschillende vormen naar voren, b.v. bij zijn dood als ze hem beweent en zelfs met hem in de onderwereld wil verdwijnen, een motief, dat we ook van Isjtar uit de akkadische litteratuur kennen (tekst 62). Daarnaast heeft Anats wezen voor ons besef mysterieuze trekken. Zo is, tijdens de 22ste opgravingscampagne te Ugariet, door *Schaeffer* in 1960 aldaar een tekst gevonden, waarin o.a. voorkomt, dat Anat haar broer en geliefde Baäl ontmoette, zich op hem wierp, zijn vlees verscheurde en zijn bloed dronk. *Virolleaud* meent deze wonderlijke handelswijze zo te kunnen verklaren, dat het hier niet om iets misdadigs gaat, maar dat Anat, door bloed te drinken, haar kracht tracht te vermeerderen om zo het heil van het volk te verzekeren en te bewaren. Hij herinnert in dit verband aan een woord van *E. Renan* over de „fluidité" en de „inconséquence" van de antieke mythen, zonder dat ons duidelijk wordt, waar de inconsekwentie ligt: bij de mythen

zelf òf bij de verklaringen, die men er heden aan kan geven. Verder herinnert hij aan een woord van *Voltaire*, die eens verzekerde: alle fabels hadden vroeger een filosofische betekenis; de betekenis is verdwenen, maar de fabels zijn gebleven [141]).

Bij de bespreking van Astarte kwam reeds de rol van Anat in de egyptische teksten ter sprake, waarin zij vooral de functie van krijgsgodin vervult. Farao's als Seti I (1313-1292 v. Chr.) en Ramses II (1292-1225 v. Chr.) noemen haar bij herhaling [142]). Inscriptiemateriaal van elders levert eveneens haar naam op. Een cyprische bilinguis (uit Lapethos) uit de 4de eeuw v. Chr. noemt Anat „toevlucht der levenden", in 't griekse equivalent: *Athènae Sooteirai Nikèi* [143]). Ze blijkt dus hier als een heilbrengende godheid gezien te zijn, gelijk aan Athene, de bekende griekse godin. Sommigen vermoeden, dat Anat een mannelijke equivalent gehad heeft in An(a), wiens naam o.a. voorkomt op een in de Libanon gevonden pijlpunt (11de eeuw v. Chr.). Deze god zou speciaal bij de Churrieten in ere zijn geweest [144]). Maar er is in dit alles teveel onzeker om als vaststaand te kunnen worden aanvaard.

Tenslotte willen we onze aandacht nog een ogenblik bepalen bij de Elefantine-papyri uit Zuid-Egypte, waarin haar naam voorkomt. Men vermeldt hierin een „Anatbethel", een „Anatjaho" en een persoonsnaam „Anati" [145]). Zeer waarschijnlijk komt de naam Anatbethel eveneens voor op het verdrag van Asarhaddon van Assyrië en Baäl van Tyrus, zodat het twijfelachtig is of deze godsnaam een speciale godencombinatie van de Joden te Elefantine is [146]). Maar de combinatie van Anat met Jaho, die we met Jahwe kunnen gelijkstellen, is, voor ons besef althans, vreemd, zoals trouwens de hele religieusiteit van de Joden in Zuid-Egypte, wegens het syncretistische karakter ervan, vreemd is in vergelijking met datgene, wat het O.T. ons als ideale Jahwedienst tekent. Maar als het waar is, dat de Joden uit Elefantine uit het z.g. „Tienstammenrijk" stammen, behoeft een combinatie van Jahwe met Anat niet zo eigenaardig te zijn, hoewel we ons dan nog kunnen afvragen, waarom het O.T. zelf nooit Anat *expressis verbis* als kanaänitische „afgod" vermeld heeft. Verder zijn we verwonderd, dat genoemde Joden meenden met hun godsdienst in „het spoor der vaderen" te zijn en dat ze beslist niet op de hoogte bleken te zijn van de nieuwe koers in de joodse religie in het Jeruzalem van na de ballingschap. Men heeft verder gedacht, dat Bethel en Jahwe in Elefantine identiek waren en dat „Anat" etymologisch zou samenhangen met hebreeuws *ᶜet,* aramees *ᶜènet* en akkadisch *ettu* „teken", „tijd", „bestemming", zodat Anat oorspronkelijk de „actieve wil", de gepersonifieerde of gehypostaseerde wil van Baäl zou aanduiden. Zo zouden Anatjaho of Anatbethel dan betekenen „teken van de actieve presentie van God" of „wil van God" [147]). Maar afgezien van het hypothetisch, ofschoon vernuftig, karakter van deze etymologie, vragen we ons af of de toch eenvoudige Joden uit Elefantine een zo diepzin-

nige benoeming van Jahwe zonder gevaar voor polytheïsme hebben doorgehad. Kan, verder, de syncretistische pil van de joods-elefantinische godsdienst wel zó verguld worden wanneer het voorkomen van Anatbethel in het Asarhaddonverdrag vaststaat?

D. Conclusie

Trachten we de beknopte overzichten over Asjera, Astarte en Anat in het voorafgaande samen te vatten, dan valt allereerst op, dat de voorname positie van Asjera in de Ras Sjamra-teksten plaats heeft gemaakt voor een ondergeschikte plaats in de o.t-ische litteratuur. In de meeste gevallen wordt ze hier geïdentificeerd met haar cultusobject. Evenwel blijkt ook uit de phoenicische en griekse gegevens, dat haar eens ongetwijfeld grote populariteit in het eerste millennium v. Chr. aan het tanen is.

Astarte, die niet zo'n prominente plaats in Ras Sjamra-litteratuur heeft, is in het tweede millennium v. Chr. als godin van de oorlog in Egypte vereerd als een uit Syrië-Palestina geïmporteerde godin. Haar mannelijke equivalent Asjtar nam in Ugariet, maar vooral in Zuid-Arabië een belangrijke plaats in het pantheon in. In het O.T. staat ze in nauwe betrekking tot de Baälscultus. Ze is vruchtbaarheids- en moedergodin enerzijds, anderzijds krijgsgodin, gelijk de mesopotaamse Isjtar. Zowel in het O.T. als in Mesopotamië wordt het woord Astarte of Istar aanduiding van „de godin" zonder meer. Van een nauw verband tussen Astarte en Anat als de „twee grote godinnen, die zwanger zijn, maar niet baren", gelijk in egyptische teksten, blijkt uit het O.T. niets.

Wat Anat betreft: haar grote populariteit als krijgs- èn vruchtbaarheidsgodin valt, blijkens de ugaritische en egyptische gegevens, vooral in het tweede millennium v. Chr. Later wordt haar naam weinig meer gevonden, in het O.T. alleen maar in eigen- en plaatsnamen.

Er kan verder opgemerkt worden, dat, vooral in latere tijd, door verschillende factoren, vooral door het toenemend syncretisme vanwege de vele onderlinge contacten van de volken uit het Nabije Oosten, maar ook door verschuivingen in de hiërarchie van diverse pantheons, de namen voor de moeder- en vruchtbaarheidsgodin kunnen wisselen, verschuiven of verdwijnen, terwijl er nieuwe namen kunnen verschijnen, zonder dat het wezen van de vrouwelijke godheid daardoor wordt aangetast. De „koningin des hemels" uit het O.T. is, al draagt ze, blijkens de gegevens uit Jeremia, duidelijk Isjtar-trekken, in wezen dezelfde godin, die in andere tijden of in andere landen als Astarte of Anat of met een nog andere naam kon worden aangeduid.

De sacrale prostitutie, waarover wij bij de behandeling van Baäl reeds gesproken hebben, is een integrerend deel van de cultus van de moedergodin geweest. De vele palestijnse vrouwenfiguurtjes, daterend van de middenbronstijd tot de vroege ijzertijd (ongeveer 2000-600 v. Chr.) getuigen hiervan, hoeveel er nog onzeker blijft in de interpretatie [148]).

De besproken godinnen zijn semitisch, nader gepreciseerd: kanaänitisch. Naast hun aspecten van vruchtbaarheids- en krijgsgodin hebben zij nauwe relatie met de hemel(lichamen). Astarte wordt, via Asjtar, in verband ge-

bracht met het symbool van de krijg: de morgenster Venus; via Isjtar met het symbool van de liefde: de avondster Venus! Het is daarom van groot belang het verband van de godinnen met de kosmos in het oog te houden. *Bleeker* [149]) heeft terecht opgemerkt, dat de oude volken nooit de natuur als zodanig hebben aangebeden, „maar steeds het geestelijke wezen, dat zich in en door een bepaald facet van de natuur manifesteert. Een zogenaamde „natuurgod" is steeds een zelfstandige gestalte met trekken, die niet uit de betrokkenheid op een bepaald natuurelement verklaard kunnen worden. Ze zijn goddelijke wezens met een zelfstandig leven en een eigen karakter, die een macht representeren, die boven bepaalde kosmische factoren uitrijst".

De vrouwelijke godheid, al of niet als „naam", „hypostase" of „aangezicht" van Baäl, heeft een niet licht te overschatten verering genoten bij de Kanaänieten en bij vele Israëlieten. Wanneer het O.T. ons hiervan een glimp laat zien, door het noemen van Astarte en Asjera, dan is dat primair om ons deelgenoot te maken van de gigantische worsteling van Jahwe om zijn volk en niet om ons over haar te informeren. Nochtans zijn de weinige mededelingen in het O.T. over haar van waarde voor het verstaan van de cultus van de „moedergodin".

\+ Dronkert betrekt de volgende teksten op de Molochdienst (diss. p. 47-96): Lev 18:21; 20:2-5; Dtn 12:31; 18:10; Ps 106:37v; 2 Kon 17:17; 16:3; 21:6; 2 Kron 28:3; 33:6; Jes 30:33; 57:5-9; Zef. 1:5 ; Jer 7:31v; 19:1-13; 19:32-35; 19:5 Ez 16:20v; 20:25v.31; 23:37-39.
מֶלֶךְ is dilogie van מֹלֶךְ

Acht maal wordt Moloch, zoals hij in onze vertalingen meestal volgens de transcriptie van de LXX aangeduid wordt, in het O.T. als *molèk* gevokaliseerd (Lev. 18 : 21; 20 : 2-5(vier maal); 2 Kon. 23 : 10; Jer. 32 : 35 en 1 Kon. 11 : 7 (hier zonder lidwoord)). Velen menen, dat 1 Kon. 11 : 7 echter naar 1 Kon. 11 : 5 en 33 verbeterd dient te worden in *lmlkm* „voor Milkom", de god van de Ammonieten. Deze Milkom wordt verder vermeld in 2 Kon. 23 : 13, terwijl men in Jer. 49 : 1, 3, ondanks een afwijkende vokalisatie der Masoreten, deze god eveneens kan vinden, zoals zowel het tekstverband als de oude vertalingen ons aan de hand doen. Ietwat dubieuzer is het om in 2 Sam. 12 : 30 (parallelle tekst 1 Kron. 20 : 2) *mlkm* als Milkom en niet als „hun koning" te vokaliseren, hoewel de eerste opvatting steun vindt in sommige manuscripten van de LXX. Het daarop volgende vers, dat lang een *crux interpretum* geweest is, is niet alleen niet zo wreed als vele vertalers vroeger en nu ons hebben willen doen geloven (omdat het hier niet over een *terecht*stelling, maar over *tewerk*stelling van de Ammonieten gaat), maar *O'Ceallaigh* vindt hierin de god der Ammonieten, volgens hem Moloch, vermeld: *wh*^{c}*byr 'wtm bmlkn* vertaalt hij: „en hij deed hen overtreden tegen de Molechs" [150]). Dan zijn er nog, die in Amos 1 : 15 en Zef. 1 : 5 eveneens de vermelding van Milkom zien. Onze N.V. heeft in laatstgenoemde tekst: „hun Moloch", maar genoteerd dient te worden, dat op grond van verschillende manuscripten van de LXX, Pesjitta en Vulgaat beter „Milkom" gelezen kan worden. Genoemde oude vertalingen geven ook voor Amos 1 : 15 in één of meer handschriften „Milkom".

Afgezien van de bovenvermelde vindplaatsen van Moloch in M.T. heeft de LXX in Am. 5 : 26 eveneens „Moloch", hetgeen in het N.T. is overgenomen (Hand. 7 : 34). In 2 Kon. 23 : 13 heeft de luciaanse recensie van de LXX „Moloch", waar andere handschriften allemaal anders lezen (M.T.: Milkom!). Of in de moeilijke tekst Jes. 30 : 33, waarbij men nu de tekstvariant van de Jesajarol, gevonden te Qumran, kan vergelijken, bij *mlk* aan „Moloch" gedacht dient te worden, is in discussie [151]). Meer zekerheid bestaat omtrent de lezing „Moloch" in Jes. 57 : 9.

Het resultaat van deze enigszins dorre opsomming is, dat, wanneer men afziet van de masoretische vokalisatie, het mogelijk blijkt in vele gevallen *mèlèk* of *molèk, milkom* of *malkam* te vokaliseren, waardoor het onzeker is of we aan één of meer goden met een bepaalde naam, aan een appellatief voor een god, of zelfs aan een gewone koning moeten denken. Hierbij komt, dat de oude vertalingen een juiste keuze niet vereenvoudigen. De LXX geeft „Moloch" in de z.g. Heiligheidswet in Leviticus weer door *„archoon"* (Lev. 18 : 21; 20 : 2, 3, 4, 5 (hier pluralis)), in 2 Kon. 23 : 10 door *„Moloch"*, in Jer. 32 : 35 (LXX: 39 : 35) door *„Moloch basileus"*.

Niet zonder grond heeft men vermoed, dat Molech (of: Moloch) een

kunstmatige vokalisatie is, naar het ons reeds bekende bosjet-type, waardoor men zijn afschuw voor de kinderofferontvangende god kon uitdrukken en tevens kon voorkomen, dat men bij *mlk* aan Jahwe als Israëls koning zou denken. Er zijn echter onderzoekers, die tegen deze voorstelling zijn opgekomen en de vokalisatie van M.T. voor juist houden [152]). *O'Ceallaigh* b.v. meent, dat de Ammonieten (en Israëlieten) 't zij in 't aramees, 't zij in 't hebreeuws *mlk* als een participium pe'al resp. qal vokaliseerden van een verbum *mlk* in de betekenis: „Hij , die regeert". De o.t.-ische Moloch zou identiek zijn aan Milkom, de god der Ammonieten.

Alvorens op enige vragen, hier gerezen, in te gaan, willen we aandacht schenken aan de o.t.-ische mededelingen omtrent Moloch. Volgens 2 Kon. 23 : 10 en Jer. 32 : 35 werden in het Ben-Hinnomdal bij Jeruzalem zonen en dochters aan Moloch „gewijd", zoals de N.V. vertaalt. De M.T. heeft hier een hif'ilvorm van *ᶜbr* (in 2. Kon. 23 : 10 nog aangevuld met *ba-esj).*

Deze vorm komt, zonder dat Moloch genoemd wordt, (met *le,* maar zonder *ba-esj*) nog voor in: Ex. 13 : 12; Ez. 16 : 21; 20 : 26; 23 : 37; (*met ba-esj)* : Deut. 18 : 10; 2 Kon. 16 : 3; 17 : 17; 21 : 6; 2 Kron. 3 : 6; Ez. 20 : 31. In Lev. 18 : 21 komt de vorm wel met Moloch voor, doch zonder nadere plaatsbepaling. In al deze gevallen kan men het woord door „wijden" vertalen. Zo'n wijding behoeft op zichzelf nog niet bloedig of afschuwelijk te zijn, zelfs wanneer men het aanvult met „door het vuur". Maar Ez. 16 : 21 doet vermoeden, dat er in Israëls geschiedenis wel kinderen geslacht en verbrand zijn, zodat men, telkens wanneer men leest „kinderen door het vuur wijden" onwillekeurig aan deze voor ons zo onbegrijpelijke en afschuwelijke practijken denkt. Van koning Achaz heet het, dat hij „zijn kinderen door het vuur wijdde" (2 Kon. 16 : 3), evenzo van koning Manasse (2 Kon. 21 : 6; 2 Kron. 33 : 6). Voor ons gevoel zijn dit wel gevallen van echte, bloedige kinderoffers, al wordt hier het adres van de offers niet vermeld. Vaak suggereert de contekst, dat deze offers voorkwamen in de kanaänitische religie, zodat er een nauw verband bestaat tussen kinderoffer en de riten van de kanaänitische vruchtbaarheidscultus. Voor de plaatsen, waar in de Heiligheidswet Moloch wordt genoemd, gaat dat zeker op, zoals we nog nader zullen zien. *Elliger* [153]) heeft zelfs het vermoeden uitgesproken, dat de Molochdienst een „ontuchtscultus" was in deze vorm, dat pasgeboren kinderen, die vrucht waren van cultische riten, de godheid weer werden geofferd.

Met of zonder het noemen van Moloch wordt dikwijls het „dal van de zoon van Hinnom" (Joz. 15 : 8; Jer. 7 : 31 v.; 19 : 2, 6; 32 : 35; 2 Kron. 28 : 3; 33 : 6), „dal van de zonen van Hinnom" (2 Kon. 23 : 10) of „dal van Hinnom" (Joz. 15 : 8; 18 : 16; Neh. 11 : 30), het huidige *wadi errababe* (zuidelijk van Jeruzalem) als tafereel van de kinderwijdingen genoemd. Hieruit kan geconcludeerd worden, dat vooral dit dal van bijzondere betekenis geweest moet zijn voor de offers aan Moloch, al kunnen offers voor

deze god natuurlijk ook elders gebracht zijn. De navrante klank die de naam van dit dal in Israëls geschiedenis ontvangen heeft blijkt uit het N.T., waar Gehenna als een woord voor „de hel" in zijn verschrikkelijke betekenis is blijven voortleven (Matth. 5 : 22, 29 v.; 10 : 28 etc.).

Zo heeft *mlk* „kinderwijdingen" ontvangen (vgl. nog Deut. 12 : 31; Jer. 7 : 31; 19 : 5), waarschijnlijk door verbranding op *topèt*. Bij dit woord, misschien met de vokalisatie van het bosjet-type (2 Kon. 23 : 10; Jer. 7 : 31 v.; 19 : 6, 11 v.v.; waarschijnlijk ook Jes. 30 : 33) is het het beste aan een plaats, waar de lijken verbrand werden, te denken. Maar wie stelt *mlk* nu voor? Er zijn er, die menen, dat hij niemand anders dan Jahwe moet zijn.

Deze veronderstelling, hoe wonderlijk bij eerste kennisneming, is niet helemaal zonder argumenten vanuit het O.T. Men voert hiervoor o.a. de volgende voorbeelden aan: Abrahams offer van Izak (Gen. 22); Jefta's wijding van zijn dochter (Richt. 11 : 30-40); de terechtstelling van krijgsgevangen voor Jahwe (1 Sam. 15 : 33); de terechtstelling van enige van Sauls nakomelingen (2 Sam. 21 : 1-14) en verder:Mich. 6 : 7; Ez. 20 : 25 v. en vooral de „wet op de (lossing van) de eerstgeborenen" (Ex. 13 : 1 v.; 22 : 28 v. (N.V.: 29 v.); vgl. Ex. 13 : 11-15; 34 : 19 v.). Toch zegt men o.i., als men dit beweert, wel wat teveel. Juist verhalen als Gen. 22 en wetsinstellingen als Ex. 13 : 2, 11-15; 34 : 19 v. en profetenwoorden als van Micha (6 : 7) om van Ez. 16 :21 v.; 23:37 in vergelijking met Ez. 20:25 v. maar te zwijgen, laten duidelijk uitkomen, dat Jahwe juist niet van mensenoffers gediend is, maar dat Hij lossing verkiest[154]). Misschien zou men wel kunnen concluderen, dat syncretistische Israëlieten in de mening hebben verkeerd Jahwe een welgevallige dienst te bewijzen door kinderoffers te brengen, omdat in kanaänitische kringen zulke offers *lmlk* gebruikelijk zouden zijn. Maar we zijn van oordeel, dat het vaak duidelijk afwijzen van kinderoffers voor Jahwe bedoeld is als een uitdrukkelijke distantie van practijken uit Israëls „Umwelt". Het is weliswaar mogelijk, dat de mensenoffers in Juda beperkt moeten worden tot een niet al te lange periode van de koningstijd en dat zelfs de redactie van de gedeelten uit de Heiligheidswet „voor de Moloch" uit die tijd kan stammen, maar het mensenoffer schijnt van heel oude tijden af in het Nabije Oosten in bepaalde omstandigheden een reëel gebeuren te zijn geweest. *lmlk* behoeft in dit verband dus niet op Jahwe als Israëls *mlk* te zien, hoewel Jahwe meermalen in het O.T. als Israëls *mèlèk* genoemd wordt. Immers reeds in Ex. 15 : 18 klinkt het:

„Jahwe is koning tot in eeuwigheid" en vele hymnen, spreuken en profetieën verkondigen Jahwe's koningschap over goden èn mensen. *Buber* meent, dat de westsemitische stamgod, welke de nomaden op hun zwerftochten aan voerde, Malk was, de „meegaande god" en dat Jahwe zo'n Malk-type zou zijn. Aan Malk vraagt men, volgens hem, kinderen en daarom worden hem kinderen gewijd [155]). Maar dat *mlk* „de meegaande god" betekent of oor-

spronkelijk de „raadgever" of zelfs de „bezitter" is dubieus, evenals trouwens dat hij oorspronkelijk de leider van de stam was.

Buiten het O.T. komt *mlk*, vooral in persoonsnamen, dikwijls voor. Maar eveneens in het O.T.: we noemen de filistijnse koning Abimelech (Gen. 20 : 2), de jeruzalemse priester-koning Melchizedek (Gn. 14 : 18), Abimelech de zoon van Gideon (Richt. 9) etc. [156]). In vele phoenicische en kanaänitische eigennamen vormt Melek ongetwijfeld een theofoor element. In de El Amarnabrieven vinden we namen als *ili-milku* en *milki-ilu* „El is koning", *abi-milki* „mijn vader is koning" en *abdi-milki* „dienaar van de koning", waarin *mlk* nu eens eigennaam, dan weer appellatief schijnt te zijn. Uit het verdere kanaänitische-phoenicische-punische gebied treffen we namen aan als: „Melek heeft gegeven"; „Melek redt"; „Melek helpt" etc. Verder wordt *mlk* gecombineerd met andere godennamen zoals Baäl en Astarte [157]). Het lijkt ons echter dubieus om bij Melqart aan de specifieke „koning van de stad (n.l. Tyrus)" te denken. Het eerst komt de naam van deze god op één van de oudste tot nu toe gevonden arameese inscripties (de z.g. Melqart-stèle, 9de eeuw v. Chr. gevonden bij Aleppo) voor, welke een damasceens koning Bar-hadad heeft laten vervaardigen, maar het is een nogal hardnekkige mening, dat Melqart (grieks: Herakles) vanuit Tyrus zijn weg naar alle windstreken gevonden zou hebben [158]). Naast Melqart zijn er in het arameese taalgebied, evenals ook in het arabische, met *mlk* samengestelde namen gevonden, waarin *mlk* het theofore element vormt.

Hoewel al de bovenvermelde namen doen vermoeden, dat men een god *mlk*, (hetzij een eigennaam, hetzij een appellatief) heeft vereerd, van wie men hulp, redding en gunst verwachtte of die men om zijn grootheid prees, toch levert een katalogisering en analyse van de eigennamen, waarin het element *mlk* voorkomt niet veel op voor het bepalen van het wezen van de godheid. Er zijn echter uit het punische gebied votiefinscripties tot ons gekomen, waarin bepaalde verbindingen met *mlk* voorkomen, die niet alleen aandacht getrokken hebben, maar zelfs tot belangrijke wijzigingen hebben geleid in de gangbare interpretatie van Moloch in het O.T. Te Ngaous (Necivibus) in de omgeving van Algiers zijn vijf latijnse inscripties gevonden, waarop o.a. de uitdrukking *molchomor* of *morchomor* voorkomt. Sommige van deze votiefstenen, die dateren uit de 2de of het begin van de 3de eeuw n. Chr., hebben een voorstelling van Saturnus met in zijn rechterhand iets als een offermes en aan zijn linkerhand een ram. Reeds de uitgever van de teksten, *Gsell* en verder *Chabot*, kwamen, zowel uit de afbeeldingen als uit de inhoud van de teksten zelf, tot de conclusie, dat het hier om een plaatsvervangend offer van een lam in plaats van een mens moest handelen [159]). Immers op enkele teksten kwam de uitdrukking „agnum pro vikario" naast „anima pro anima, sanguine pro sanguine, vita pro vita" voor. Deze ontdekking hebben *Carcopino* en vooral *Eissfeldt* overgenomen en verder uitgewerkt, waarbij laatstgenoemde het op een paar in 't punisch geschreven

inscripties ontdekte *mlk'mr* door „belofte" of „wijding van een schaap" wil vertalen [160]). Het is mogelijk het woord *mlk*, dat nog in andere combinaties op punische inscripties voorkomt, als een derivaat van de wortel *h/jlk* te zien, dat (evenals b.v. *ola(h)* „brandoffer") een, van de werkwoorden van beweging afgeleid, offerbegrip vormt. Als „offer" komt *mlk* b.v. eveneens voor in de uitdrukking *mlk'dm*, opgevat als „offer door een mens" (*Eissfeldt*) óf als „offer van een mens" (*Hoftijzer*); verder in *mlk'zrm*, een nog onzeker woord en *mlk bcl*, wel weergegeven als „een offer ter ere van Baäl" *(Hoftijzer)*, maar ook als „een offer in plaats van een zuigeling" *(Février, Donner-Röllig)* [161]).

De betekenis van *mlk* als „belofte" of ook „offer", die voor punische en neo-punische teksten als vastaand gelden kan, heeft *Eissfeldt* er in een studie, gepubliceerd in 1935, toegebracht voor het O.T. van „het einde van de god Moloch" te spreken (wat, dit zij hier uitdrukkelijk gezegd, nog niet inhoudt, dat hij het bestaan van een god *mlk* bij de Kanaänieten etc. zou willen ontkennen!) *. Volgens hem is in het O.T. *mlk* slechts een technische term voor een bepaalde offersoort [162]). Naast bijval heeft deze interpretatie van Moloch veel bestrijding gekregen. Bezwaren tegen *Eissfeldts* visie zijn o.a., dat men in het O.T. een technische offerterm zou tegenkomen, ontleend aan een phoenicisch-punische offerterminologie van vele eeuwen later en verder, dat een mededeling als die uit Lev. 20 : 5 („de Moloch volgen") bezwaarlijk op een offer betrokken kan worden. Wel doen de punische teksten vermoeden, dat er, zover we kunnen oordelen, mensen- of kinderoffers in Carthago en het van deze stad afhankelijke gebied zijn voorgekomen. Niet alleen de bovenvermelde latijnse inscripties wijzen daarop, maar evenzeer die, waarin over het „brengen van een mens als gelofte" wordt gesproken [163]). Veelal waren deze offers geadresseerd aan Baäl Chammon, die in Carthago en Noord-Afrika een bijzondere verering genoot, maar zijn oorsprong in Syrië-Phoenicië had, zoals b.v. uit de (phoenicische) Kilamuwa-inscriptie uit Zinçirli (ongeveer 825 v. Chr.) blijkt, terwijl zijn naam ook in een ugaritische eigennaam en in Palmyra gevonden is. Door de Grieken is hij met Kronos, door de Romeinen met Saturnus gelijk gesteld. Zijn gemalin was Tinnit, de carthaagse equivalent van Astarte. Door zijn latijnse epitheta *„frugifer"* en *„deus frugum"* is zijn karakter als vruchtbaarheidsgod wel zeker. Aan deze god zijn dus waarschijnlijk kinderoffers gebracht.

Bevestiging van deze vermoedens kan men nog in andere bronnen vinden. *Diodorus van Sicilië* vertelt in zijn „Historiën" (XX, 14, 4 v.), dat bij een nederlaag van de Carthagers, die hun stad met onheil bedreigde, de ramp werd geweten aan Kronos' toorn, omdat men deze god niet meer, zoals eertijds, vereerde door het offer van eigen kinderen, maar dat men voor hen elders gekochte kinderen in de plaats stelde, ja, zelfs tot foeten zijn toevlucht nam. Hij vertelt verder, dat de Carthagers daarop 200 kinderen van de voornaamsten van het volk offerden. Er zou n.l. bij hen een bronzen Kro-

* Contra Bronkhorst diss. p. 31 die meent dat Eissfeldt de voorstelling van een god Moloch als "bull en fantasie" ziet.

nosbeeld zijn, met uitgestrekte handen, de palmen omhoog, naar de grond gebogen, zodat een kind, daarop gelegd, er af viel in een gat vol vuur (een soort Tofet)[164]. Vaak schijnen deze offers 's nachts gebracht te zijn, waarbij het koperen beeld, spookachtig door de vlammen van het vuur verlicht, de schreeuwende kindertjes èn de tam-tam, die het gehuil trachtte te overstemmen, een bijzonder trieste indruk zullen hebben veroorzaakt. *Philo Byblius*[165]) vertelt van deze dingen iets in een fragment, dat bij *Eusebius* bewaard gebleven is: bij de ouden was het gewoonte, dat de heerser van een stad of van een volk, bij grote en gevaarlijke ongelukken, in plaats van iedereen te verliezen, het liefste van zijn kinderen slachtte als losgeld voor de straffende demonen. De gegevenen werden dan op geheime wijze (*mustikoos*) geofferd. Eveneens vermeldt *Eusebius* wat de filosoof *Porphyrius* in zijn boek „De abstinentia" (II, 56) uit *Philo* aanhaalt: Kronos, door de Phoeniciërs Elos genoemd, heerser over het land, had bij een inheemse nymf een eniggeboren zoon. Deze noemde zij Iedoud, terwijl de eerstgeborenen ook nu nog zo bij de Phoeniciërs heten. „Als nu, ten gevolge van een oorlog, zeer grote gevaren het land hadden getroffen, offerde hij z'n zoon, nadat hij hem met een koninklijke dracht had getooid en een altaar toebereid had".

Kinderoffers, ook bij andere gelegenheden en volken dan de Puniërs en Phoeniciërs, vinden we in het O.T. De koning van Moab slachtte zijn eerstgeboren zoon en offerde hem op de muur, daar zijn stad in grote nood was (2 Kon. 3 : 27). 2 Kon. 17 : 31 meldt ons bij de verschillende deportaties, die de Babyloniërs in Samaria hadden georganiseerd, dat de Sefarvieten hun kinderen met vuur verbrandden voor Adrammelek en Anammelek. Hoewel men vroeger meende, dat het hier om een volk uit het mesopotaamse gebied ging, hebben nadere onderzoekingen het waarschijnlijk gemaakt, dat het over een volk uit een stad, gelegen tussen Hamat en Damascus gaat (vgl. Ez. 47 : 16), zodat Adrammelek en Anammelek syrisch-kanaänitische goden zijn: Hadad *mèlèk* en Anat *mèlèk*. Hadad en Anat zijn bekend, *mlk* vormt bij hen een appellatief element[166]), tenzij men in deze namen z.g. dubbele namen van twee tot één godheid versmolten goden wil zien.

We moeten ons in de opsomming van gegevens over kinder- of, meer algemeen, mensenoffers in Israëls omgeving beperken. Voor het voorkomen van het mensenoffer in Palestina in oude tijden is gewezen op de door de opgravingen aan het licht gekomen skeletten bij of onder muren, tempels en huizen (vgl. 1 Kon. 16 : 34 en Joz. 6 : 26). Maar of er bij zulke skeletvondsten, zelfs van heel jonge kinderen, te Gezer, Taännak, Megiddo etc., van „bouwoffers" of „offers aan Moloch" sprake is, is moeilijk waar te maken. Reeds bij de Sumeriërs zouden mensenoffers zijn voorgekomen[167]). Maar er is hierin veel onzekers, evenals bij de Babyloniërs, Assyriërs en Egyptenaren niet zeker van zulke offers gesproken kan worden. *Henninger*[168]), die een studie over het mensenoffer bij de Arabieren geschreven heeft, vermoedt, dat het kerngebied van de semitische mensenoffers de akker-

bouw- en stadsculturen van Kanaän en Syrië moet zijn geweest. Maar de frequentie van deze offers staat geenszins vast. Wel valt het in boven vermelde voorbeelden op, dat meestal in tijden van grote nood van mensen- of kinderoffers sprake moet zijn geweest.

Onlangs heeft *Schaeffer* [169]), naar aanleiding van een in een archief te Ugariet gevonden wijnlibatie, waarop *dbch mlk* voorkwam, de Moloch-kwestie opnieuw aan de orde gesteld en in verband daarmee de kinderoffers. Hij plaatst bij die practijken in 't semitisch gebied in 't algemen en in het O.T. in 't bijzonder veel vraagtekens. Hij gewaagt zelfs in dit verband van een „rehabilitatie van de kanaänitische beschaving". Dat er wel eens volwassenen en krijgsgevangenen geofferd kunnen zijn, ontkent hij niet, maar hij vraagt aandacht bij de vondsten van veel kinderskeletjes voor het hoge kindersterftecijfer, dat er toen geweest moet zijn.

Zo blijkt er bij alle berichten uit de oudheid en alle interpretatiepogingen van die berichten nù, nog niet zo heel veel zekers te concluderen voor Moloch (en Milkom) van het O.T. en daarmee annex de kinderoffers. Heeft de god inderdaad Moloch (*molèk*) geheten of is het een vokalisatie van het bosjet-type? De termen *mo(r/l) c(h)omor* van de teksten uit Ngaous en *mlk 'mr* uit 3 of 4 noord-afrikaanse inscripties, waarvan één *ml'k 'mr* heeft (dat doet vermoeden, dat de eerste alef een z.g. „leesmoeder" (*mater lectionis)* is voor de fonemen /o/ of /e/), kunnen *iets* zeggen voor de masoretische vokalisatie van *mlk* [170]). Maar heeft dit o.t.-ische Moloch wel wezenlijk iets te maken met „offer" of „belofte" zoals in de punische teksten? *Berthier* en *Charlier* [171]) hebben in hun monumentale werk over het punische heiligdom van El-Chofra bij Constantine, zij het zeer bescheiden, de vraag opnieuw aan de orde gesteld of het zelfs in de punische teksten bij *mlk* wel altijd om een „offer" gaat, als er per saldo maar drie teksten onder de duizenden votiefinscripties, die bij Carthago en Constantine gevonden zijn, dit soort „offer" vermelden. Daarbij komt, dat de punische teksten uit de tweede eeuw v. Chr., de latijnse uit de 2de eeuw n. Chr. dateren, zodat de term een betekenisverschuiving kan hebben ondergaan. Men vraagt nuchter: Zou *mlk 'mr* ook niet: „De koning heeft gesproken" kunnen betekenen? Grammatisch zeer zeker. Maar daarmee zijn we er evenmin.

Uit het bovenstaande menen we voor de o.t.-ische gegevens te mogen concluderen, dat Molè (of: o) ch geen offersoort is geweest, maar een offerontvangende god, van wie de masoretische vokalisatie zeer waarschijnlijk van het bosjet-type is. Verder menen we, dat het kader, waarin het offer aan Moloch in het O.T. geplaatst is, pleit voor het vegetatie- en fertiliteitskarakter van de god [172]). We hebben reeds terloops gewezen op de contekst van Lev. 18 : 21; 20 : 2-5, waarin allerlei voorschriften op sexueel gebied genoemd worden. Merkwaardig is de vertaling van de Pesjitta van genoemde teksten: in Lev. 18 : 21 heeft deze vertaling een pa'el-vorm van „zwanger maken" i.p.v. de hif'il-vorm van *ᶜbr;* verder vertaalt ze *mlk* (Moloch)

in deze tekst en in die van Lev. 20 door „de vreemde vrouw". De Pesjitta ziet dus af van alles, wat op de Molochdienst lijkt en integreert genoemde verzen volledig in de wetten omtrent het sexuele leven en het huwelijk. Natuurlijk valt het niet moeilijk de vertaling van de Pesjitta als „laat" en „niet ter zake" af te wijzen, maar daarmee gaat men aan de vraag voorbij hoe het wezen van de Moloch als ontvanger van kinder- of mensenoffers in het raam van sexuele voorschriften te verklaren valt. Het is een feit, dat bij vele volken het mensenoffer werd gebracht als vruchtbaarheidsoffer. *Van Baaren* [173]) plaatst dit soort offers onder het hoofd „Het offer van de god", dat samenhangt met een mythische wereld- en mensbeschouwing, waartoe ook het koppensnellen en het kanibalisme gerekend kunnen worden. „Het doden van de god betekent nieuw leven voor de godheid zelf, maar daardoor ook tevens nieuw leven voor de mensheid die voor haar voortbestaan en gedijen van de goden afhankelijk is". Deze gedachte is in mythen gefundeerd en ontvangt in riten zijn dramatische uitbeelding.

De mensenoffers aan Moloch zijn in hun oorsprong en realisatie in strijd met de dienst van Jahwe, zoals het O.T. ons die heeft overgeleverd. Ze behoren thuis in de kanaänitische vruchtbaarheidscultus. Moloch is beslist geen appellatief voor Jahwe geweest, wat niet uitsluit, dat hij een appellatief voor een andere (kanaänitische) god geweest kan zijn. De ontwikkeling van appellatief tot eigennaam is ons ook van andere kanaänitische goden bekend. Of de ammonitische god Milkom een appellatief was voor dezelfde god, die we in het O.T. onder „Moloch" tegenkomen kunnen we niet met zekerheid zeggen. Voorshands lijkt het ons geboden, zeer voorzichtig met identificatie te zijn. Of we er achter kunnen komen, welke kanaänitische god eventueel achter de o.t.-ische Moloch verscholen gaat, willen we in de volgende paragraaf nader bezien.

Môt in het Oude Testament?

In de ugaritische teksten vinden we herhaaldelijk Môt vermeld, één van de grote tegenstanders van Baäl [174]). Hij is de god van de verzengende zomerzon, maar tegelijk de god van de rijpende oogst en het gerijpte graan.

Meestal wordt zijn naam door „dood" vertaald, maar de ugaritische teksten laten ons zien, dat zijn wezen hierdoor niet adequaat is aangeduid. Immers als Anat roemt, dat ze verschillende vijanden van Baäl geveld heeft, onder wie Môt, dan noemt ze hem „lieveling van de aardgoden" en „kalf van El" (ᶜnt: III : 40 v.). Uit 51 : VII blijkt Môt een hardnekkig tegenstander van Baäls paleis te zijn, van waaruit de dondergod zijn stem zou kunnen laten horen. Uit het vervolg van het verhaal, dat overigens moeilijk interpreteerbaar is, zou men kunnen afleiden, dat Môt i.p.v. Baäl zijn heerschappij aankondigt. Als Baäls dienaren *Gpn w Ugr* („wijnstok en veld" (?)) naar Môts rijk, n.l. de onderwereld, worden gezonden, heet het: „Daal af in het huis des verderfs en wordt gerekend met hen, die in de aarde afdalen" (51 : VIII : 1 v.v.; vgl. Ps. 88 : 5). Temidden van vuil en andere walgelijke dingen troont Môt in de onderwereld. De boden van Baäl zijn gewaarschuwd hem niet te dicht te naderen, maar hem van verre te huldigen. Uit tekst 67, die algemeen als vervolg van tekst 51 wordt beschouwd, blijkt, dat Môt de boden van Baäl verzekert, dat, ondanks het feit, dat Baäl Leviathan *(ltn,* de zeegod) verslagen heeft, de hemel toch opdrogen zal. Hoewel de deskundigen het niet eens zijn over de juiste vertaling van het volgende gedeelte (67 : I : 5 v.v.) stemmen zij hierin toch wel overeen, dat Môt Baäl laat zeggen, dat laatstgenoemde in zijn macht zal geraken. Môts macht over Baäl blijkt dan hieruit, dat zijn muil zover is opengesperd, dat één lip tegen de aarde, de andere tegen de hemel rust en zijn tong zelfs de sterren raakt, zodat Baäl daarin, gelijk voortreffelijke landbouwproducten, verdwijnen kan (67 : II : 2 v.v.). Waarschijnlijk is Baäl bevreesd voor zijn rivaal, want hij doet hem deze boodschap toekomen: „Heil, Môt, zoon van El, ik ben uw knecht, uw eigendom(?) voor altijd". Als, na een lacune in de teksten, eindelijk de draad van het verhaal weer kan worden opgevat, is waarschijnlijk Anat met Baäl in gesprek en raadt ze hem wolken, regen etc. te nemen en in de onderwereld te verdwijnen (67 : V : 12 v.v.). Tekst 49 vermeldt, dat Môt Anat, die haar broeder Baäl terug eist, laat weten, dat hij Baäl in zijn macht heeft, dat het leven onder de mensen kwijnt en dat de dood op de lieflijkste plaatsen ter aarde heerst. Onmiddellijk in verband hiermee staat de zonnehitte. Evenmin als Baäl kan Môt met de zon geïdentificeerd worden, al was het alleen al omdat de zon in de ugaritische teksten een vrouwelijke god is; maar de zon staat wel in dienst der goden, omdat zij „de lamp der goden" is. Even verder volgt de reeds eerder genoemde passage, waarin Anat Môt als graan gaat behandelen door hem af te snijden, te zeven, te roosteren etc. Er is waarlijk weinig fantasie voor nodig om in Môt het

graan te herkennen, dat geoogst eensdeels tot voedsel voor mens en dier wordt verwerkt, anderdeels weer als zaaizaad dienen moet. Baäl is in Môt verdwenen. Môt verdwijnt op zijn beurt weer in Baäl. Hierin wordt de kringloop der jaren, der eeuwen, van het leven gesymboliseerd. Uit dit oogpunt gezien is het niet zo verwonderlijk, dat in het vervolg van de teksten gesproken kan worden over Baäls in-leven-zijn, hoewel nog slechts in Els droom en al moet Anat haar broer gaan zoeken (kol. III). Velen zeggen, dat de kanaänitische godsdienst geborduurd is geweest op het stramien van het z.g. „cyclische levensbesef". Toch dient men voorzichtig te zijn zoiets te vlot te hanteren. Het vervolg van onze tekst plaats ons n.l. direct al voor enige moeilijkheden bij deze gedachte. Want Môt komt weer naar voren (V: 4 v.v.), waarbij vooral het gesprek, dat hij „na verloop van zeven jaar"(!) met Baäl heeft, in 't oog valt. Hij stelt n.l. Baäl (en niet Anat) verantwoordelijk voor zijn behandeling als graan. In Anats werk heeft zich dus Baäls macht getoond! Anderzijds heeft de grondige behandeling door Anat hem blijkbaar niet gedood, maar in Baäl doen leven. Hierin horen we iets van het ons ook uit heel ander verband bekende motief van de graankorrel, die sterft, maar toch blijft leven (vgl. Joh. 12 : 24). Er blijkt, hoe irrationeel ook, een gelijkheid van machtsverhoudingen te bestaan tussen Baäl en Môt, die, driemaal herhaald, met zoveel woorden wordt uitgesproken: „Môt is sterk, Baäl is sterk" (VI : 16 v.v.). Nu volgt er een titanenstrijd tussen de twee goden, waarin Baäl de sterkste blijkt. De zon vraagt aan Môt, hoe hij toch met Baäl strijden kan en voorspelt hem tenslotte het verlies van zijn heerschappij. Het vervolg van de tekst is voor ons, helaas, verloren gegaan.

In een tekst, wel als de „Geboorte der goden" betiteld komt een samengestelde naam voor: *Mtwsjr* „Môt en Sjar" (52 : 8), ook vertaald als „Dood en Ontreddering" [175]). Wanneer het over dezelfde god Môt gaat als uit de Aleyn Baäl-cyclus, dan staat de god duidelijk in verband met onvruchtbaarheid, honger en beroving van de noodzakelijke levensbehoeften voor mens en beest. Naast Môt als naam voor een god komt het woord als zelfstandig naamwoord en werkwoord in 't ugaritisch voor in de betekenis van „dood" resp. „sterven".

Behalve in Ugariet zijn er elders gegevens, die op het bestaan van Môt kunnen duiden. Daarbij is de op noord-arabische (tamoedische en safaitische) inscripties gevonden persoonsnaam *mwt* voor ons overzicht van marginaal belang [176]). *Philo Byblius* echter deelt ons bij *Eusebius* (Praep. Ev. I, 10, 1 v.v.) mee, dat er „in den beginne" een donkere lucht was, welke zichzelf liefkreeg. Deze vervlechting met zichzelf werd Pothos (begeerte) genoemd. Zij was het principe van heel de schepping. De wind echter kende zijn schepping niet en uit een zelfomhelzing ontstond Môt. Sommigen noemden deze slijk, anderen vuilnis van waterige vermenging, aldus Philo. Even verder heet het van Môt, dat deze als een ei werd gevormd en licht gaf, evenals

de zon, de maan en de (grote) sterren [177]). Men heeft deze Môt wel uit Egypte willen afleiden. Zo stelt *Plutarchus* in zijn „Isis en Osiris" (c. 56) Mouth aan Isis „de moeder" gelijk, maar het is duidelijk, dat het hier om een egyptische godin Muth gaat. In Ugariet is Môt een mannelijke god. Verder is de verhouding van Philo's Môt met die uit de Ras Sjamra-teksten onduidelijk. Maar nog op een andere plaats (I, 10, 34) noemt Philo een god, wiens naam op Môt lijkt, n.l. een zoon van Kronos en Rhea, die door zijn vader, na zijn dood, vergoddelijkt werd. Hij voegt aan deze mededeling toe, dat de Phoeniciërs hem Thanatos (dood) of Pluto noemden. Bij Eusebins wordt zijn naam als „Mouth" geschreven. De verbanden tussen deze Môt en die van Ras Sjamra lijken duidelijker aanwezig, omdat Mouth hier als „dood" wordt aangeduid en als een zoon van Kronos (=El).

Komen we nu tot het O.T., dan schijnt hierin nergens op directe wijze over Môt als een kanaänitische god gesproken te worden. *mwt* betekent in vele gevallen niets anders dan „dood". Er zijn echter teksten, waarin de dood gepersonifieerd wordt (b.v. 1 Sam. 20 : 3; Jes. 25 : 8; 28 : 15, 18; 38 : 18; Hab. 2 : 5; Ps. 49 : 15; Spr. 16 : 14; Job 18 : 13; 27 : 15; 28 : 22; Hoogl. 8: 6 etc.). Zulke personificaties van de „dood" zijn in onze taal, misschien wel mede door de invloed van onze bijbelvertalingen, niet vreemd, maar toch dienen enkele o.t.-ische teksten nader te worden beschouwd. Midden in een weeklacht over Sion horen we het volgende klaaglied: „*mwt* is geklommen in onze vensters, gekomen in onze paleizen om de zuigeling van de straat uit te roeien, de jonge mannen van de pleinen" (Jer. 9 : 21).

We hebben boven vermeld, dat, volgens de ugaritische teksten, Baäl een tegenstander was van een venster in zijn huis (51 : V : 126 v.; VI : 8 v.v.), waarschijnlijk uit angst voor Môt. Het is waarschijnlijk, dat de klaagzang ontleend is aan de Kanaänieten, hoezeer het lied nu ontdaan is van zijn oorspronkelijke mythologische waarde. Een andere tekst is Hos. 13 : 14 (vgl. 1 Kor. 15 : 55), waarin we waarschijnlijk een aan de kanaänitische religie ontleende strofe tegenkomen: „Zou Ik ze uit de macht van de onderwereld loskopen, van de dood zou Ik ze lossen? Waar zijn uw doornen, *mwt,* waar uw stekel, verderf?" [178]). Aan Môts onverzadelijkheid en zijn opengesperde muil, waarover we boven spraken, herinnert sterk Hab. 2 : 5 (vgl. Jes. 5 : 14). Een reminiscentie aan Môts macht en zijn voorname rol in de godsdienst der Kanaänieten, zij het in negatieve zin, is Ps. 18 : 5, waarin over de „banden van *mwt*" gesproken wordt (vgl. 2 Sam. 22 : 5). Een sterke parallel met gedachten uit de Ras Sjamra-teksten is Ps. 49 : 15, wanneer we deze *crux interpretum* (met de N.V.) vertalen: „Als schapen zinken zij in het dodenrijk, *mwt* weidt hen..." etc. Men vergelijke hierbij de waarschuwing aan Baäls dienaren, voordat zij in Môts rijk afdalen: „...dat hij U niet make als een schaap in zijn mond..." (51: VIII : 16 v.v.). Deze psalm demonstreert meteen duidelijk het onderscheid tussen de kanaänitische mythologie en Israëls geloof, doordat de psalmdichter zijn vast vertrouwen

in de verlossing door Jahwe uitspreekt (Ps. 49 : 16, vgl. vers 8). Even duidelijk blijkt uit Ps. 48 : 15 Jahwe's macht over de dood, hoewel ook hier waarschijnlijk Môt genoemd wordt: „tot *mwt* toe zal Hij ons geleiden". Talrijke tekstemendaties zijn bij dit vers voorgesteld [179]). Men heeft gedacht, dat *al-mût* in verband moest staan met het opschrift van Ps. 9 (:1) of dat hier een gedeelte van het opschrift van Ps. 49 verdwaald was. We menen echter, dat de konsonanten van M.T. gehandhaafd kunnen blijven en dat we hier „Môt" dienen te vokaliseren en het lijkt ons toe, dat *Johnson* [180]) gelijk heeft, wanneer hij in deze tekst een tegenstelling ziet tussen Jahwe en Môt. Maar dan een Môt, die voor Jahwe van alle macht ontdaan is!

Zo passeerden in vogelvlucht enkele teksten de revue, waarin we, hoewel niet altijd even scherp gemarkeerd, de contouren van de kanaänitische god in het O.T. zagen. Môt is hier niet méér dan een personificatie van de „dood", die op geen enkele wijze een bedreiging van Jahwe's macht kan vormen.

Toch menen we, dat er nog een andere aanwijzing is, dat Môt in het OT. voorkomt. We willen wijzen op enige composita met *mwt*, die we in 't O.T. kunnen vinden. Zo de namen Hazarmaweth (Gen. 10 : 26; 1 Kron. 1 : 20), het zuid-arabische Hadramaut; Azmaweth (2 Sam. 23 : 31; 1 Kron 11 : 33; 12 : 3; 27 : 25(?), ook 1 Kron. 8 : 36; 9 : 42); Beth Azmaweth (Neh. 7 : 28; 12 : 29; Ezr. 2 : 24) en dan het woord *sjdmwt* (Deut. 32 : 32; 2 Kon. 23 : 4; Jes. 16 : 8; 37 : 27 (hier als singularis *sjdmh)*; Hab. 3 : 17 en in *qere* Jer. 31 : 40 (39)). In de lexica wordt dit woord over 't algemeen vertaald door „veld", „terras" e.d., maar onlangs heeft *Lehmann* het woord met de Môt-cultus in verband trachten te brengen door „veld van Môt" als vertaling voor te stellen[181]). Het veld, waarin Môt begraven werd, was onvruchtbare, woeste grond en zo werd „veld van Môt" een technische term voor zulke grond. Ter staving van zijn mening wijst hij op het éénmaal in de ugaritische teksten voorkomend woord *sjdmth* (52 : 10). Hierin wordt vermeld, dat Môt (en Sjar) (zie boven), verwekker van hongersnood etc. „geveld is in zijn veld als een wijnstok" *(Gordon)*; maar een andere vertaling luidt: „hij begeeft zich op het veld van Môt" *(Aistleitner)* [182]). Het woord staat in 't ugaritisch dus in de singularis en *Lehmann* vermoedt, dat men later het woord niet meer begrepen heeft, vandaar dat er een vormverandering in het O.T. in chronologisch opzicht kan worden aangewezen: van *sjadmot* via *sjadmôt* tot *sjedemôt,* waarbij de laatste vorm als een pluralis van een vermoede singularis vrouwelijk gevokaliseerd is! De Môt-cultus zou, volgens *Lehmann,* in het Kidron-dal, een waterarm, heet dal bij Jeruzalem, hebben plaats gevonden (Kidron van de wortel *qdr* „gloeien", „branden"). Dit dal kon gemakkelijk met de „krachten van Môt" worden geassocieerd en het is een continuatie van het Hinnom-dal, waarin kinderoffers „aan de Moloch" werden gebracht. *Lehmann* meent Moloch met Môt te kunnen identificeren, waarbij de vokalisatie van *mawèt*

gebruikt werd i.p.v. *mèlèk* (ā>ö). De voornaamste bedoeling van het mensenoffer in het Hinnom-dal zou zijn om door de sympathetische begrafenis van de as van die mensen, die Môt representeerde, Baäl weer tot nieuw leven te wekken. Een nader onderzoek van het woord *sjdm(w)t,* ook in zijn contekst, zoals onlangs door *Croatto* en *Soggin* [183]) is geschied, heeft aangetoond, dat *Lehmann* zeer waarschijnlijk terecht het woord als een *terminus technicus* voor „een gebied, waarin men Môt begroef" heeft gezien, dus „een veld, dat aan de Môt-cultus is gewijd". Hieruit blijkt dus, dat het gehele woord (*sj* i.p.v. s(!) [184])) uit de kanaänitische sfeer is overgenomen. Het woord duidt in het O.T. niet alleen maar algemeen een „woeste plaats" aan, maar vooral het Kidron-dal (2 Kon. 23 : 4; Jer. 31 : 40) en Josia's hervormingen hebben een concentratiepunt gehad in dit dal: het gerei van Baäl en Asjera werd hier verbrand, hoewel hun as naar Bethel gebracht werd. Het is mogelijk, dat behalve genoemd woord, ook andere woorden in het O.T. met Môt zijn samengesteld, b.v. het achttien maal voorkomende *tsalmawet* „een zeer diepe schaduw", „schaduw van Môt" [185]), maar we willen ons onderzoek op dit punt afbreken.

We zijn de mening toegedaan, dat het O.T. verschillende duidelijke aanwijzingen voor het bestaan van Môt bevat al zijn de o.t.-ische auteurs zich van dit feit niet eens altijd bewust geweest. Môt is immers in geen enkel opzicht een macht geweest die Jahwe zou kunnen bedreigen? Maar vooral het woord *sjdm(w)t* in het O.T. is een aanwijzing voor een Môt-cultus, die voornamelijk in het Kidron-dal moet hebben plaatsgevonden. Nu herinneren we aan Moloch als god in de vruchtbaarheidscultus. In Jer. 19 : 5 wordt echter het kinderoffer niet aan Moloch, maar aan Baäl toegeschreven.

Men heeft bij deze tekst dikwijls gedacht, dat Baäl hier niet méér voorstelde dan een appellatief voor Moloch of dat hier van een interpolatie van secundair gehalte sprake zou zijn. Maar ons is uit de ugaritische teksten bekend, dat Baäl en Môt in nauw verband met elkaar voorkomen en dat Môt niet alleen een god van de dood en de onderwereld is, maar ook een bepaald aspect van het graan. *Hvidberg* [186]) en andere (scandinavische) geleerden hebben, terecht, gewezen op de identiteit van Baäl en Môt in de bepaalde opzichten. Deze eenheid krijgt later gestalte in de éne (goddelijke) figuur Adonis. Dit houdt in, dat Baäl soms Môt kan zijn, wat uitkomt in Anats begrafenis van Baäl. Ook heden ten dage is het nog in bepaalde gebieden van Arabië gebruikelijk, dat een boer na de oogst een schoof neemt en in een graf begraaft. Môt is zo dus een bepa*a*l*d* aspect van Baäl! *Van Baaren* [187]) heeft dit verschijnsel aangetoond bij de z.g. „schriftloze volken" en hij noemt dit: „polariteit" bij bepaalde goden (omdat het om twee zijden van eenzelfde zaak gaat). Misschien is dit verschijnsel ook „differentiatie" te noemen als men aanneemt, dat een god niet alleen maar bepaalde aspecten heeft in de voorstelling van zijn vereerders, maar zich ook kan splitsen in een aantal, voor ons besef, zelfstandige godheden, die dan ieder de éne god

representeren [188]). Misschien verklaart deze visie iets van de verhouding Baäl-Môt.

We zagen, dat het kinder- of mensenoffer bij de Puniërs gebracht moet zijn aan een god, die door de Grieken resp. Romeinen Kronos resp. Saturnus werd genoemd. Deze god was El of Baäl Chammon. Môt wordt in dit verband door geen enkele tekst genoemd, maar het is niet uitgesloten, dat hij, als bepaald aspect van de vruchtbaarheids- en heilgod, met de titel *mlk* versierd, de god is, die het mensenoffer ontving. Moloch van het O.T. is dan geen andere dan een (eventueel al of niet opzettelijk zo gevokaliseerde) appellatief voor Môt. We zijn hiermee in de lijn van *Lehmann*. Dit houdt in, dat we geen betere oplossing voor het Moloch-probleem zien momenteel. Deze hypothese wil bepaald niet suggereren, dat men nu overal, waar men in het semitische taalgebied een godsaanduiding *mlk* met welke vokalen ook maar voorzien, tegenkomt, aan een appellatief voor Môt moet denken of een godheid moet zien, die een mensenoffer ontving. In de ugaritische teksten wordt Môt nergens *mlk* genoemd, slechts éénmaal wordt over zijn koningschap gesproken (49 : VI : 27 v.v.) en slechts driemaal zijn troon genoemd (51 : VIII : 12; 67 : II : 15; 49 : VI : 28). Destemeer staan Els en Baäls koningschap in het centrum. Het, overigens niet zo frequente mensenoffer in het kanaänitisch-phoenicisch-punische gebied aan een „geheimzinnige" god, *mlk* betiteld, gebracht, is het Môt-aspect van de vegetatiegod geweest. Dat juist in tijden van nationale rampen en noden mensen- of (vooral) kinderoffers gebracht werden pleit vóór deze zienswijze. Is het voorts niet merkwaardig, dat in de ugaritische teksten aanwijzingen voor een god Moloch ontbreken, terwijl juist, andersom, latere gegevens (inclusief de o.t.-ische!) nooit rechtstreeks spreken over één van de hoofdgoden van het ugaritische pantheon?

Het O.T. vestigt de indruk, dat Dagon slechts een filistijnse god zou zijn (Richt. 16 : 23; 1 Sam. 5 : 2-7; 1 Kron. 10 : 10 (vgl. 1 Sam. 31 : 8-10); verder 1 Makk. 10 : 84; 11 : 4). Ook de naam Beth-Dagon, die twee plaatsen in de Sjefela, het palestijnse heuvelland in het westen achter de zeekust, droegen (Joz. 15 : 41; 19 : 27), versterkt deze indruk. Bij Jes. 46 : 1, waar sommige manuscripten van de LXX „Dagon" lezen (eveneens in Ez. 21 : 2) heeft *Hieronymus* genoteerd, dat Dagon *„idolum Ascalonis, Gazae et reliquarum urbium Philistin"* was, d.w.z. „de afgod van Ascalon, Gaza en de overige steden van de Filistijnen". In zoverre heeft hij gelijk, wanneer hij Dagon als god niet maar tot enkele steden van de Filistijnen beperkt, maar hem de god van heel dat volk noemt. Richt. 16 : 23 steunt deze mening voldoende. Maar daarmee blijft de vraag onopgelost of Dagon oorspronkelijk een filistijnse god was. En, daarbij, of Dagon een geheel of gedeeltelijke ichtyomorfe (visvormige) gestalte heeft gehad, zoals men vroeger wel beweerde *(Scholz; Lagrange; Noordtzij)*. Een god, die er van boven als mens en van onder als vis (soms zelfs omgekeerd!)zou hebben uitgezien is sinds het middeleeuwse Jodendom een nogal populaire èn hardnekkige voorstelling van Dagon geworden. Zelfs uit het O.T. heeft men, zoals we nader zullen zien, deze gestalte van Dagon willen „bewijzen".

De Filistijnen zijn oorspronkelijk een niet-semitisch volk, dat zich sedert de 14de eeuw v. Chr. in het vruchtbare westelijke en zuid-westelijke gedeelte van Palestina gevestigd had. De naam Palestina herinnert nog steeds aan dit volk. Het behoorde tot de z.g. „zeevolken" en het O.T. brengt de Filistijnen met Kaftor (Kreta) in verband (Gen. 10 : 14; Deut. 2 : 23; Amos 9 : 7; Jer. 47 : 4 etc.). Dit laatste wordt door archaeologische en historische gegevens onderstreept, doordat deze naar het aegaeïsche gebied als plaats van herkomst der Filistijnen wijzen [189]). Ze waren waarschijnlijk „indo-germanen" en zullen dus een eigen taal, cultuur en religie hebben meegebracht. Maar bij hen ziet men het verschijnsel, dat vaker vertoond is in de historie, n.l. dat zij de cultuur en de godsdienst en misschien zelfs de taal van de inwoners van het gebied, waarin zij zich vestigden, hebben overgenomen, ook al bleven er verschillende kenmerken, waaruit hun niet-semitische afkomst blijkt, bestaan (b.v. in hun kunst en in hun taal). Hun godsdienst is zuiver semitisch geworden. Boven vermeldden we hun verering van Baäl (Zebub) en Astarte (1 Sam. 31 : 10; vgl. *Herodotus,* Hist. I, 105), we willen dit nu aantonen voor Dagon.

In de Ras Sjamra-teksten wordt Baäl vaak *bn dgn* „zoon van Dagan" genoemd (49 : I : 24; 62 : 6; 67 : VI : 23 v.; 75 : I : 39 etc.) [190]). Dagan moet dus een voorname god in het ugaritische pantheon geweest zijn, hoewel dit niet direct blijkt uit de teksten. Maar één van de grote tempels, die in Ras Sjamra aan het daglicht gebracht zijn, was aan Dagan gewijd, terwijl

er voorts enige Dagan-stèles gevonden zijn. Aan zijn belangrijkheid behoeft niet getwijfeld te worden. Maar ook elders in het Nabije Oosten is hij vereerd. We memoreren zijn verering te Mari (en vooral te Terqa). De archaeologische vondsten afkomstig uit de ruïnes van deze, vroeger zo belangrijke stad aan de Eufraat, geven daar blijk van. Omstreeks 1750 v. Chr. hebben z.g. „cultusprofeten" in Mari in Dagans dienst gestaan en vele persoonsnamen, met het theofore element Dagan samengesteld, wijzen op een intensieve verering van de god [191]). Reeds vóór het tweede millennium v. Chr. werd Dagan in het akkadische gebied vereerd. Sargon van Akkad (ongeveer 2350 v. Chr.) bracht, volgens zijn eigen mededelingen, Dagan eerbewijzen. In de z.g. „Isin-Larsa-tijd" (1960-1700 v. Chr.) vinden we persoonsnamen als Iddindagan en Isjmedagan. Chammurabi van Babylon (ongeveer 1728-1686 v. Chr.) noemt zich in de proloog van zijn beroemde wetboek: „de onderwerper van de vestingen langs de Eufraat met behulp van Dagan" (kol. IV : 24-28). En in de „mythe van Zu" worden Anu en Dagan als de meest verheven goden gelijkgesteld [192]). Volgens *Schmökel* [193]) wordt Dagan vaak met de weer- en berggod Enlil geïdentificeerd en komt hij in de plaats van Adad, een andere weer- en dondergod, voor. Ongetwijfeld is Dagan, zowel volgens ugaritische als volgens akkadische gegevens, een vruchtbaarheids- en vegetatiegod geweest, naast weer- en berggod, hoewel er niet veel gevonden is, dat ons een diepere kijk in zijn wezen verschaft. Wel is aan te nemen, dat in oude tijden Dagan één van de voornaamste, zo niet de voornaamste god in het pantheon geweest moet zijn. Dat hem offers werden gebracht blijkt b.v. uit enige ugaritische teksten (9 en 19).

De vraag vanwaar de god gekomen is, houdt de meningen verdeeld. Sommige geleerden vermoeden, dat hij oorspronkelijk een amoritische godheid was, maar de hoge ouderdom van zijn cultus in Mesopotamië e*v*enals de onzekerheid betreffende de etymologie van zijn naam maken de aarzeling van andere geleerden begrijpelijk [194]). *Schmökel* houdt de oorsprong van de god voor presemitisch. Misschien was Dagan oorspronkelijk niet meer dan een lokale god, wiens macht zich sterk heeft uitgebreid, toen de Assyriërs en Babyloniërs het gebied, waarin zijn verering plaats vond, hadden veroverd [195]).

Een andere, belangrijke vraag is of Dagan dezelfde is als de o.t.-ische Dagon. Het verschil in klinker behoeft voor identificatie van deze godennamen geen bezwaar te vormen, omdat een *-an*-uitgang dikwijls in 't hebreeuws (vooral bij adjectiva) *-ôn* kan worden. Bovendien wordt één van de twee plaatsen, die in 't O.T. als Beth-Dagon genoemd worden, in het Sanherib-prisma (Kol. II : 69) als *Bît-Da-gan-na* (zonder het godendeterminatief!) weergegeven, waaruit *Dhorme* [196]) terecht de conclusie getrokken heeft, dat de koninklijke schrijvers de naam hebben weergegeven, zoals ze hem hoorden uitspreken en zoals de naam van die plaats nu nog voort-

leeft in Beit-Dedjan. Het is mogelijk, dat de uitspraak „Dagon" specifiek hebreeuws is en dat de Filistijnen hun god Dagan genoemd hebben, evenals de Ugarieten etc. Dagon en Dagan zijn dus twee verschillende aanduidingen van één god. Dat dit zo is blijkt nog uit andere gegevens. In 't ugaritisch en in 't O.T. is *dagan* een woord, dat we door „koren", „graan" vertalen kunnen. In de reeds genoemde phoenicische Esjmunazar-inscriptie worden Dor en Jaffa door een woord genoemd, dat men òf door „korenlanden" òf door „landen van Dagon" kan vertalen, gelegen in het „veld van Saron", de vruchtbare vlakte langs de Middellandse Zee van Jaffa tot Caesarea [197]). *Philo Byblius (Eusebius,* Praep. Ev. I, 10, 25) vertelt, dat Dagon, nadat hij graan en ploeg had uitgevonden, Zeus Arotrios genoemd werd. De gelijkstelling van Dagon en het graan door Philo Byblius werd door geleerden van naam, zoals *Lagrange* en *Noordtzij* [198]) in twijfel getrokken, maar het was 1905 toen ze hierover schreven. We weten nu, dat Philo betrouwbaarder geweest is dan men voor mogelijk heeft gehouden. Het is zelfs zo, dat niet het graan zijn naam aan Dagon gegeven heeft, maar de god Dagon zijn naam aan het graan, evenals in 't latijn *„cerealia"* van Ceres komt, niet omgekeerd en in 't O.T. *asjterot hatstson* „schapenfokkerij" van Astarte [199]).

Een vraag, die ons verder interesseert is hoe men er bij gekomen is Dagon als een visgod voor te stellen. Hiervoor zijn een paar aanwijzingen. In de eerste plaats speelt een foutieve etymologie van „Dagon" een rol. Deze naam zou een derivaat zijn van het hebreeuwse en ugaritische *dg* „vis". Men kan bij *Hieronymus* reeds een dergelijke „etymologie" vinden als hij het woord Dagon uiteen laat vallen in *dag* „vis" en *'ôn* „onrecht" *(piscis tristitiae*(!)) [200]). Een tweede element, dat tot de opvatting van Dagon als visgod heeft bijgedragen is een bepaalde interpretatie van het niet erg duidelijke slot van 1 Sam. 5 : 4 : „slechts Dagon was er op overgebleven" (?) In het aan deze woorden voorafgaande wordt verteld, dat de aanwezigheid van de ark van Jahwe in het heiligdom van Dagon ten gevolge had, dat Dagon voor de ark neerviel. De dag, nadat dit voor 't eerst door de Asdodieten geconstateerd was, lag Dagon weer voor de ark en lagen zijn hoofd en handen, afgebroken, op de drempel *(mptn),* waarop dan het boven aangehaalde gedeelte volgt. De contekst doet vermoeden, aldus *Delcor* [201]), dat alleen de romp van Dagon op zijn plaast gebleven was. Zo ook de Targum (Jonathan), de Pesjitta en de arabische vertaling. Hierbij sluit zich onze N.V. aan, waarbij men de LXX *(plèn hè rachis Dagoon hupeleiphthè)* en de Vulgaat *(Dagon solus truncus)* vergelijken kan. Er is indertijd door *Wellhausen* voorgesteld om in plaats van „Dagon" *dago* „zijn vis" te lezen, waardoor het slot van vers 4 komt te luiden: „slechts zijn vis(-vorm) was op hem overgebleven". Velen zijn hem in deze tekstverandering gevolgd [202]) en het is interessant (en tot onze lering) te zien welke gevolgtrekkingen men uit zulke ongemotiveerde tekstveranderingen meent te kunnen maken.

Noordtzij zegt b.v.: „Ook volgens 1 Sam. 5 toch staan de handen vrij, omdat de god daarin de visschen vasthield. Daarom breken juist deze bij het vallen. Het onderstuk liep dan in vischvorm uit, maar niet zooals het bij sommige babylonische beelden het geval is, waarbij het lijf geheel dat van een mensch was, maar de rug in een vischvorm uitliep". Echter, op grond van o.t.-ische gegevens kan een ichtyomorfe Dagon gevoegelijk naar het rijk der fabelen worden verwezen! Er is nog een derde, dat tot de voorstelling van een geheel of gedeeltelijke visvormige Dagon aanleiding kan hebben gegeven. Er zijn in het Nabije Oosten hier en daar, b.v. op munten, afbeeldingen gevonden van figuren, die een man voorstellen met een vissestaart, terwijl zijn handen vissen vasthouden [203]). Maar reeds *Baudissin* heeft er terecht op gewezen, dat het ongemotiveerd is uit zulke figuren tot Dagon te concluderen. *Lucianus* vertelt (c. 14), dat er in het phoenicische land een godin Derketo (Atargatis) was, die van boven vrouw, van onderen vis was. Deze Derketo schijnt in Ascalon een heiligdom gehad te hebben met een vijver, gevuld met vissen. *Diodorus van Sicilië* (II, iv. 2) vertelt van deze godin, dat haar gelaat als van een vrouw was, maar de rest van haar lichaam visvormig. Misschien heeft een combinatie van de bovengenoemde elementen bijgedragen tot de mening, die reeds rabbijnse geleerden als Rasji en Kimchi zich hadden gevormd, n.l. dat Dagon half-mens half-vis was.

Dagon is, evenals „zijn zoon" uit de ugaritische teksten, Baäl, een vegetatie- en vruchtbaarheidsgod. Hij is een kanaänitische god, door de Filistijnen overgenomen als hun hoofdgod. Het z.g. *Etymologicum magnum,* sprekend over *bètagoon* noemt Dagon de Kronos van de Phoeniciërs. Het is mogelijk, dat Dagon te Gaza ook Marna „onze heer" werd genoemd [204]), maar door deze titel kunnen ook andere goden worden aangeduid.

Het O.T. informeert ons niet over de cultus van Dagon. Eén bijzonderheid moet nog onze aandacht ontvangen: het „over de drempel springen" van de priesters en vereerders van Dagon als ze zijn tempel bezoeken (1 Sam. 5 : 5). Het o.t.-ische verhaal geeft ons de indruk, dat, tengevolge van het feit, dat Dagons (hoofd en) handen op de „drempel" lagen, die „drempel" niet meer werd aangeraakt. Sommigen menen, dat het hier om een aetiologische verklaring gaat van een gewoonte van de Filistijnen, die de Israëlieten moet zijn opgevallen en die zelfs later door velen(?) moet zijn nagevolgd (vgl. Zach. 1 : 9). In het O.T. wordt dikwijls over „dorpelwachters" gesproken (2 Kon. 12 : 10; 22 : 4; 2 Kron. 34 : 9; Jer. 35: 4 etc.). Men heeft dezen in verband gebracht met het toezicht op de drempel van het heiligdom, waarop niet getreden mocht worden. *Frazer* [205]), die o.a. deze mening heeft, voert vele voorbeelden uit de godsdiensthistorie aan, die aantonen, dat de drempels van heiligdom of huis door de aanwezigheid van de macht der goden of geesten „taboe" waren. Ez. 9 : 3; 10 : 4, 18 (vgl. 46 : 1) vertelt, dat „de heerlijkheid" van Jahwe zich op de *mptn* bevond. Men zou hierin een reminiscentie aan de gebruiken bij andere

volken kunnen zien, ware het niet, dat de vertaling van *mptn* door „drempel" onzeker is, waardoor heel de verwijzing naar de folklore in de lucht komt te hangen. Het woord *mptn* wordt wel vertaald door „podium" en men moet toegeven, dat, wanneer men zich het beeld van de godheid in de *cella* van het heiligdom voorstelt, het zeer waarschijnlijk is, dat, als het beeld omvalt, zijn handen en zijn hoofd op het podium, waarop het staat, vallen en niet op de veel te ver verwijderde drempel van de tempelingang. *Delcor* attendeert in dit verband op een mededeling van *Marcus Diaconus* in zijn levensbeschrijving van bisschop *Porphyrius* (van Gaza, gestorven 420 n. Chr.). Hierin wordt verteld, dat de Christenen het interieur van het Marneion (heiligdom gewijd aan Marna (Dagon(?)) te Gaza verwoestten. De bisschop had hun bevolen het puin van de marmerbekleding, waarvan men beweerde, dat die heilig was en zich op een „ontoegankelijke plaats" bevond, te doen dienen om het tempelplein te plaveien, opdat dit marmer betreden zou worden door alle (onheilige) voeten en poten. Voor de vereerders van Marna zou dit een diepe kwetsing van hun godsverering inhouden. Gaarne stemmen we *Delcor* de „frappante analogie" met 1 Sam. 5 toe, hoewel er toch nog onzekere elementen overblijven, b.v.: is de *marmaroosis* van *Marcus Diaconus* dezelfde als de *mptn* van 1 Sam. 5 en waar lag die „marmerbekleding"? Bij deze vragen is het niet zeker of het in Zach. 1 : 9 genoemde gebruik ontleend is aan de Dagon-cultus en hoe we dit gebruik ons moeten voorstellen. Het is bovendien een vraag of niet het „drempel-springen" reeds vóór 1 Sam. 5 in de Dagontempel is voorgekomen zoals b.v. de regenboog er vóór de zondvloed geweest moet zijn. We raken hier het probleem van de aetiologische verklaringen in het O.T., waarop we hier niet nader kunnen ingaan.

We willen Kamos in de godengalerij niet laten ontbreken, hoewel we waarschijnlijk niet met een oorspronkelijk kanaänitische godheid te doen hebben. Zijn naam wordt in het O.T. als *kemôsj* gevokaliseerd. De Moabieten worden „volk van Kamos" genoemd (Num. 21 : 29; Jer. 48 : 46). Als moabitische god verschijnt hij verder in 1 Kon. 11 : 7, 33; 2 Kon. 23 : 13, Jer. 48 : 7 (ketib: *kmysj*) , 13. In Richt. 11 : 24, waar Kamos ook genoemd wordt, is de contekst niet geheel doorzichtig, maar het is niet uitgesloten, dat hierin Kamos toch een moabitische god is, omdat zowel in het voorafgaande als in het vervolg over Moab wordt gesproken, dat, evenals Ammon, rechten kon laten gelden op het oost-jordaanse gebied. Aan een *lapsus calami* van de auteur behoeft niet gedacht te worden [206]).

Een mooie illustratie van de betekenis van Kamos voor de Moabieten biedt ons de z.g. Mesa-steen, een stèle van zwart basalt, in 1868 in de omgeving van Diban gevonden [207]). Koning Mesa (vgl. 2 Kon. 3 : 4), een tijdgenoot van koning Achab, vertelt op deze steen, wie hij is en tot welke machtige daden zijn god Kamos hem in staat gesteld heeft. Deze god heeft hem, met zijn volk, verlost van de israëlitische heerschappij, waaronder zij tijdens Omri, Achabs vader, hadden gezucht, „want Kamos was boos op zijn land"! Op deze moabitische stèle komen we zinswendingen en uitdrukkingen tegen, die ons uit het O.T. bekend zijn. B.v.: „En Kamos zei tot mij: Ga, neem Nebo in tegen Israël!". Of: „ik nam vandaar het gerei(?) van Jahwe en sleepte het voor Kamos". Verder: „Kamos verdreef hem (n.l. de koning van Israël) voor mij". Aan het einde krijgt Mesa een bevel van zijn god tegen een stad te strijden, opdat Kamos in die stad (Chawronan) wonen kon.

Kamos als theofoor element komt waarschijnlijk voor in de naam van de vader van Mesa *kmsjyt*. Het tweede gedeelte van de naam is niet geheel zeker [208]). Andere, met het element Kamos samengestelde eigennamen zijn: *Kam-mu-su-na-ad-bi* „Kamos is mijn gever", een Moabiet, vermeld in het Sanherib-prisma (kol. II, 56); verder Kamusuilu en Kamusjusjarutsur. In deze namen is Kamos subject van de zin (z.g. „Satznamen"). Verder zijn er zegels gevonden, waarop Kamos als theofoor element in eigennamen voorkomt, b.v. één bij Beirout met de naam *kmsjychy;* dan één met de naam *kmsjtsdq*. Nog onlangs is er in Ras Sjamra een godencatalogus ontdekt, waarin de naam *kmsj* voorkomt [209]). Dit zijn alle aanwijzingen, dat Kamos meer in het kanaänitisch-phoenicische gebied bekend moet zijn geweest dan uit religieuze documenten blijkt. Uit het O.T. weten we, dat Salomo Kamos in Juda geïmporteerd heeft (1 Kon. 11 : 7, 33; 2 Kon. 23 : 13). Dit kan ook elders het geval zijn geweest.

Een *interpretatio graeca* van Kamos is Ares, de griekse krijgsgod, welke naam leeft in Areopolis, de moabitische hoofdstad. In het akkadische gebied

werd hij met Nergal, de god van pest en onderwereld, geïdentificeerd [210]). Misschien werden, zeer incidenteel, Kamos mensenoffers gebracht (2 Kon. 3 : 27). In een zuidelijk zijdal van de Arnon, de „beek", die door Moab stroomt en oostelijk in de Dode Zee uitmondt, is te Chirbet Balua een basaltstèle gevonden (1.70 m hoog en 0.80 m breed) die waarschijnlijk uit de 13de-11de eeuw v. Chr. dateert. Deze stèle bevat een afbeelding van o.a. drie figuren, van wie de rechter- en linkerfiguur een god en een godin voorstellen, op egyptische wijze uitgedost. In 't midden komt een figuur voor, die geen Egyptenaar is, maar waarschijnlijk een moabitische koning [211]). Boven dit reliëfbeeld komt een nog niet ontcijferde inscriptie voor, die vermoedelijk uit een latere tijd dan het beeld dateert en verwantschap schijnt te hebben met het „Lineair B" van inscripties uit Kreta en Pylos.

Men heeft aangenomen, dat het beeld een moabitische koning laat zien, die door zijn beschermgodin aan Kamos wordt voorgesteld. Maar of het hier om Kamos gaat en of de zon (en de maan), die vermoedelijk boven de middelste figuur is aangebracht, op Kamos als zonnegod duidt, is dubieus. Eveneens dubieus is of Kamos maangod zou zijn geweest. Heel de etymologie van zijn naam steekt nog in de mist. *Van Zijl* vermoedt, dat *kms* (met een *sin* of met een *sjin*, zoals hij op de Mesa-steen voorkomt), samenhangend met 't ugaritische *kms* „neerzinken" en met 't akkadische *kmts, kms* of *kmsj*, een z.g. *nomen agentis* van de intensieve stammodificatie zou kunnen zijn met de betekenis „onderwerper". De uitspraak zou mogelijk *kammusj* (vgl. LXX: *Chamoos*) kunnen zijn geweest, maar de Israëlieten zouden de verdubbeling van de middelste konsonant hebben laten vallen en ook de vokalisatie hebben gewijzigd, zodat de naam zou betekenen: „de onderworpene". Vokaalverandering waar het vreemde goden betreft is in 't O.T. niet bij voorbaat uitgesloten, zoals we reeds meerdere malen hebben gezien. We herinneren bovendien aan de merkwaardige vokalisatie van de babylonische god Marduk in Merodach naar de vokalen van *meborak* „vervloekt" (Jer. 50 : 2; vgl. Jes. 39 : 1 (2 Kon. 20 : 12)). Toch is het onmogelijk uit de twijfelachtige etymologie van zijn naam de herkomst van Kamos te bepalen. Hij is een leidergod en eveneens een krijgsgod geweest, zoals uit zijn *interpretatio graeca* en *babylonica* blijkt. Misschien ligt zijn oorsprong in de arabische wereld, maar niets is hiervan zeker of gaat boven een hypothese uit. Een o.t.-ische auteur heeft hem als *sjiqquts* „gruwel" betiteld (1 Kon. 11 : 7; 2 Kon. 23 : 13), mogelijk om daardoor zijn afschuw voor de „vreemde god" te demonstreren òf omdat Kamos (soms) een mensenoffer ontving.

Bij ons betoog over Astarte hebben we al over de god Asjtarkamosj (Mesainscriptie regel 17) gesproken. Men heeft vermoed, dat Astarte de gemalin van Kamos is geweest, zodat Kamos door haar een plaats heeft gekregen in de rij van kanaänitische vruchtbaarheidsgoden. Maar deze veronderstelling is evenmin zeker als de meermalen geopperde mening, dat Baäl Peor

en Kamos identiek zouden zijn [212]). Baäl Peor is een lokaal specimen van de kanaänitische vruchtbaarheidsgod Baäl *par excellence*. Kamos heeft méér overeenkomsten met Jahwe, al bestaat er tussen de laatste en de eerste een „oneindig kwalitatief onderscheid". Waarschijnlijk was Kamos reeds god van de Moabieten vóór hun vestiging in het gebied, oostelijk van de Dode Zee, zoals Jahwe Israëls God was vóór hun komst in het „Beloofde Land". Kamos is „uit de woestijn" meegekomen en is Moabs „nationale god" gebleven, al kan hij met verschillende andere (kanaänitische vruchtbaarheids-) goden in de loop der tijden geamalgameerd zijn. Men zou hierbij de syncretistische Jahwereligie uit het Noordelijk Rijk kunnen vergelijken.

Hoewel Hadad als godsnaam in het O.T. niet zelfstandig voorkomt, vinden we zijn naam in enkele persoonsnamen en in de naam Hadad-Rimmon. Hadad is in 't O.T. naam voor twee edomitische koningen (Gen. 36 : 35 v.; 1 Kron. 1 : 46 v. en 1 Kron. 1 : 50 (vgl. Gen. 36 : 39)). Een derde Edomiet van deze naam, een tegenstander van Salomo, wordt enige malen in 1 Kon. 11 (:14-22) genoemd. Maar het is mogelijk, dat het in deze namen niet om de godsnaam Hadad gaat. Wel om de godsnaam gaat het in de naam Hadadezer, koning van het arameese rijk Zoba (ongeveer het gebied van het huidige Libanon) (2 Sam. 8 : 3-12; 10 : 16, 19; 1 Kon. 11 : 23). Eveneens komt de naam Hadarezer voor (1 Kron. 18 : 3-10; 19 : 16, 19), maar deze naam is waarschijnlijk identiek met Hadadezer.

Hadad is een bij uitstek door de Arameeërs vereerde god. Verschillende koningen van het arameese Damascus hebben een naam gedragen, waarin Hadad een (theofoor(?)) element vormde. Zo Ben (beter: Bar) Hadad, zoon van Tabrimmon (1 Kon. 15 : 18, 20; 2 Kron. 16 : 2, 4), terwijl een andere koning met deze naam een voorname rol speelde in het leven van Achab (1 Kon. 20 : 1-33; 2 Kon. 6 : 24; 8 : 7, 9). Eveneens een zoon van Hazaël droeg deze naam (2 Kon. 13 : 3, 24 v.; Am. 1 : 4; Jer. 49 : 27). Van Barhadad is één van de oudste ons bekende arameese inscripties bewaard gebleven, 25 jaar geleden bij Aleppo gevonden, welke aan „zijn heer Melqart" gewijd is. Maar of het hier om Barhadad I of II gaat is geen uitgemaakte zaak, al stelt men de stèle wel in de 9de eeuw v. Chr. Op verschillende arameese inscripties wordt Hadad trouwens genoemd. B.v. op de z.g. Hadadstatue van Panammuwa I, koning van Samal, ten noorden van Aleppo, aan de Golf van Iskenderun. Deze statue, hoog 2.85 m (oorspronkelijk ongeveer 4.00 m) stelt Hadad met baard voor en noemt deze god als eerste van een reeks van wie Panammuwa, zoon van QRL, koning van Jaudi, hulp ontvangen heeft. Hadad is ook de eerste op een statue van Panammuwa II (tweede helft 8ste eeuw v. Chr.), (eveneens) gevonden te Zençirli. Een (arameese) inscriptie van koning Zakar van Hamat en Laäsj (gevonden te Afis, ongeveer 40 km ten z.w. van Aleppo) vermeldt, dat de stèle opgericht is voor Eluwer. Uit akkadische gegevens weten we, dat Wer met Adad identiek is. Het akkadische „ideogram" *IM* is vaak aanduiding voor de semitische weergod Adad [213]). Waarschijnlijk heeft in Mesopotamië het genoemde „ideogram" eerst een sumerische god van winden en stormen aangeduid, die later door de semitische stormgod is geabsorbeerd. Vele andere sumerische, semitische en vreemde namen zijn met hem identiek, zoals Amurru, Baulu, Ilimer etc. Adad werd ook als Adda of Addu weergegeven. Vooral in de z.g. „amoritische periode" (van Chammurabi) heeft Adad een vooraanstaande plaats in het akkadische pantheon bekleed. We zagen, dat in de Ras Sjamra-tabletten Baäl met Hadad geïdentificeerd wordt (76 : II : 4 v., 32 v.;

III : 8 v. etc.). In de El Amarna-tabletten komt *IM* voor, welk „ideogram" met Hadad, maar eveneens, misschien wel met méér reden, met Baäl kan worden gelijkgesteld [214]). Ook is identificatie voorgesteld met Tesjub, de storm- en weergod van de Hethieten. *Philo Byblius (Eusebius,* Praep. Ev. I, 10, 31) noemt Hadad: *Adoodos,* „koning der goden", die met Astarte en Zeus Demarus heerste. Uit al deze gegevens krijgen we de indruk, dat oudtijds Hadad met Baäl (en andere weergoden) geïdentificeerd moet zijn en dat de „ware naam van Baäl" Hadad is [215]). *Lucianus'* Zeus, de echtgenoot van Atargatis in Hierapolis is waarschijnlijk niemand anders dan Hadad (Baäl). Wat de etymologie van de naam Hadad betreft: men ziet tegenwoordig verbanden met het arabische *hadda* „breken", „slaan" en *haddat* „lawaai" etc. [216]). Deze etymologische verklaring is wel wetenschappelijker dan die van *Macrobius* (Saturnalia, I, 23, 17 v.v.), die weliswaar Hadad voor de hoogste god van de „Assyriërs" (dit zijn Syriërs) houdt, maar laat volgen: *eius nominis interpretatio significat unus unus* „de interpretatie van zijn naam betekent: één-één"!! Chadchad betekent n.l. één-één!

De god Hadad, vaak voorgesteld als drager van een knots of zwaard in de éne hand, een bundel aren (of bliksemschichten) in de andere, op vele plaatsen in de oudheid vereerd (Aleppo, Hierapolis, Damascus, Dura Europost, Baälbek (Heliopolis) etc), is een semitische, vooral een arameese god geweest. In het O.T. heeft hij desondanks weinig sporen achtergelaten, zoals we zagen en in 't vervolg nog zien zullen.

Rimmon

Van Hadad naar Rimmon is een kleine stap. Allereerst wordt de combinatie van deze twee namen in Zach. 12 : 11 aangetroffen, maar ook verder blijken deze twee namen bijeen te horen. Rimmon alleen vindt men in 2 Kon. 5 : 18 vermeld. Hier wordt in het verhaal van de arameese legeroverste Naäman, die genezing bij Elisa ging zoeken, „de tempel van Rimmon" te Damascus genoemd. Verder vinden we Rimmon nog als theofoor element in de naam van de vader van Barhadad I Tabrimmon „Rimmon is goed" (1 Kon. 15 : 18). In al deze gevallen wordt Rimmon ons door het O.T. gepresenteerd als een arameese godheid. Maar over de oorsprong van de religie der Arameeërs is ons niet zoveel bekend, of beter gezegd: niets. Toen ze zich vestigden in de „Vruchtbare Halve-maan" hebben ze hun goden overgenomen van de volken, in wier gebied ze woonachtig werden. Net als bij Hadad kunnen we ons met recht afvragen of Rimmon zo'n vóór-arameese, misschien wel kanaänitische god is.

Nu heeft *Baudissin* [217]) als zijn mening ten beste gegeven, dat de masoretische vokalisatie van Rimmon willekeurig is. *Rimmôn* is een in het O.T. vrij veel voorkomend woord voor „granaatappel(-boom)". Deze boom (en de vrucht daarvan) werd wel als symbool van de vruchtbaarheid gezien. Er zijn verschillende afbeeldingen van deze boom gevonden. Opzettelijke andere vokalisatie van *rmn* door de Masoreten is niet uitgesloten, temeer, daar de LXX in verschillende manuscripten verschillende lezingen aanbiedt, waarvan het evenwel opvallend is, dat de eerste vokaal van het woord meestal door „e" of „a" wordt getranscribeerd. Het is hoogst waarschijnlijk, dat de god dezelfde is als de akkadische Ram(m)anu. Deze Ramanu kan met Amurru, een uit het westen in het assyrische pantheon opgenomen god, geïdentificeerd worden, terwijl deze laatste, zoals we reeds zagen, gelijk is aan Adad [218]). Ramanu betekent waarschijnlijk „de donderaar" en dit past wel bij het karakter van de weergod van het Hadad-type. Hadad en Ramanu zijn in wezen twee namen voor één god, die bij de Kanaänieten onder de naam Baäl zo'n grote bekendheid verworven heeft. Rimmon (of Ram(m)an) is in het arameese gebied identiek met Hadad of een epitheon voor deze. Enkele malen is *rmn* als theofoor element in arameese namen aangetroffen, b.v. op een scaraboïde zegel van onbekende herkomst, waarop men (*l*) *tsdqrmn* „Ram(m)an is rechtvaardig" leest, maar men heeft in *rmn* ook een afleiding van *rm* „hoog zijn" willen zien [219]). In Hegra (Noord-Arabië), waar op rotsen verschillende nabateese inscripties gevonden zijn, is het volgende ontdeekt: *mytb zy rmnntn br* „zetel van Rimmonnatan(?), zoon van...". *Rmnntn* betekent waarschijnlijk: „Rimmon heeft gegeven". Eerstgenoemde inscriptie dateert waarschijnlijk uit de 9de of 8ste eeuw v. Chr. (de tijd van „Naäman, de Syriër"), de tweede uit de 4de eeuw v. Chr. In het arabische taalgebied komt de godsnaam *rmn* voor in Zuid-Arabië, in een

sabeese inscriptie uit *Hamdan,* daterend uit het begin van onze tijdrekening. Al is de naam dus vrij sporadisch, toch blijkt uit deze incidentele aanwijzingen uit verschillende plaatsen èn tijden, dat Rimmon hetzij als appellatief voor de weergod, hetzij als een aparte god naast Hadad (Baäl) vereerd is geworden.

In Zach. 12 : 11, een *crux interpretum,* treffen we de dubbele naam Hadad-Rimmon aan. Gaat het hier om een godennaam, een plaatsnaam of een persoonsnaam? Want alle drie mogelijkheden zijn verdedigd. Om met de laatste te beginnen: Targum Jonathan geeft de volgende omschrijving van de M.T.: „In die tijd zal men de rouw in Jeruzalem vermenigvuldigen als de rouw over Achab, de zoon van Omri, die Hadad-Rimmon, de zoon van Tabrimmon gedood heeft en als de rouw over Josia, de zoon van Amon, welke de kreupele Farao gedood heeft in het dal van Megiddo". In de M.T. kunnen we van dit alles niet veel ontdekken. Daar zegt Jahwe in vers 10 : „Ik zal over Davids huis en de inwoners van Jeruzalem uitgieten de geest der genade en der gebeden en zij zullen hem (M.T.: mij) zien, die ze doorboord hebben en zij zullen over hem rouw bedrijven als de rouw over een enig kind, zij zullen over hem bitter te moede zijn, zoals men bitter leed draagt over een eerstgeborene". Vers 11 vervolgt dan: „Te dien dage zal de rouw in Jeruzalem even groot zijn als de rouw van (of: over) Hadad-Rimmon in de vlakte van Megiddo(n)". In M.T. ligt al heel weinig grond voor de mening, dat Hadad-Rimmon een persoonsnaam moet zijn. De Targum heeft ongetwijfeld twee gebeurtenissen uit het verleden, die in of bij de vlakte van Megiddo hebben plaatsgevonden, verbonden aan de rouwklacht.

Een vertegenwoordiger van een lange rij geleerde onderzoekers, die Hadad-Rimmon als een plaatsnaam beschouwen is *Hieronymus,* die bij de naam aan een stad in de vlakte van Jizreël denkt, in zijn dagen Maxianopolis genoemd. Dit is één van de vele voorslagen uit de loop der tijden om Hadad-Rimmon in de vlakte van Megiddo als plaats te lokaliseren. Nog onlangs heeft een geleerde beweerd, dat de mogelijkheid, dat Hadad-Rimmon hier een god zou voorstellen „mythologisch onverantwoord" is [220]). In dit verband wijzen we op de mening van *Delcor* [221])., die zich door de Pesjitta („als de rouw over de zoon van Amon") en de Targum de weg laat wijzen en M.T. aldus wijzigt: „Te dien dage zal de rouw te Jeruzalem groot zijn als de rouw over de zoon van Amon in de vlakte van Megiddo", waarbij hij, evenals vele exegeten, in onze tekst een reminiscentie vindt aan de gewelddadige dood van de vrome judeese koning Josia (2 Kon. 23 : 29; 2 Kron. 35 : 20-25). Maar, hoewel 2 Kron. 35 : 25 wèl spreekt over rouw over Josia, wijst niets er op, dat deze rouwplechtigheden in de vlakte van Megiddo zijn gehouden. Waarom zou dat nodig zijn?

De derde, en o.i. de juiste mogelijkheid is, dat Hadad-Rimmon godsnaam is. Hoewel men bezwaren heeft ingebracht tegen de opvatting, dat Jahwe hier gelijkgesteld zou worden met *Hadad-Rimmon (Delcor)* en dat het

object van *misped* „rouwmisbaar" niet door een *status constructus,* maar door *al* moet worden uitgedrukt (*Simons*), handhaven we niet alleen, op het voetspoor van vele exegeten, de M.T., maar beluisteren we hierin een toespeling op de rouwfeesten, die ter ere van Hadad-Rimmon, in de vlakte van Megiddo, plaatsvonden. Rouwplechtigheden ter ere van de stervende en in de onderwereld verdwenen god zijn in het Nabije Oosten een bekend verschijnsel geweest. We herinneren aan de feesten ter ere van Osiris (Egypte), hoewel hier, in tegenstelling tot de gebruiken elders in het Nabije Oosten, ook het moment van de „herrijzenis" van de god een bepaald accent ontving. Verder zijn daar de rouwfeesten ter ere van Adonis, niet vereerd wegens zijn „opstanding", maar juist van wege zijn sterven. Dan de treurfeesten om Tammuz (Dumuzi) in Mesopotamië, waarin het moment van het „verdwijnen", het „sterven" het beslissende moet zijn geweest. In het O.T. vinden we hiernaar een verwijzing (Ez. 8 : 14) [222]). Uit de Ras Sjamra-teksten bleek ons, dat er in de hete zomertijd om Baäl getreurd werd, die in het rijk van Môt verdwenen was. Zo hebben de rouwfeesten ter ere van de vegetatiegod, hoezeer verschillend in oorsprong en rituele vormgeving (ondanks vele formele punten van overeenkomst) een niet licht te overschatten betekenis gehad voor de bewoners van het oude Nabije Oosten. Eén van de vele bewijzen hiervoor is *Lucianus'* beschrijving van de toch betrekkelijk late Adoniscultus (c. 6 v.v.).

In het licht van deze wetenschap is Zach. 12 : 11 duidelijk: de diepe rouw om Hadad-Rimmon, de kanaänitische vegetatiegod, die we beter onder de naam Baäl kennen, wordt door de profeet Zacharia als vergelijking voor de rouw aangevoerd, die Jeruzalem eens zal hebben over „hem, die zij doorstoken hebben". Hoewel we (nog) niet beschikken over gegevens over treurriten om Hadad-Rimmon in het dal van Megiddo, bewijst dit gebrek aan gegevens niets tegen de juistheid van onze mening, dat Hadad-Rimmon hier een kanaänitische god is.

Gad en Meni

In Jes. 65 : 11 worden twee goden genoemd: Gad en Meni. Het vers luidt: „Maar gij, die Jahwe verlaat, die mijn heilige berg vergeet, die een tafel voor Gad aanricht en voor Meni gemengde wijn inschenkt". Wie stellen deze goden voor?

Gad zijn we tegengekomen in de plaatsnaam Baäl-Gad (Joz. 11 : 17; 12 : 7; 13 : 5). Deze plaats kan geïdentificeerd worden met Baälbek, het griekse Heliopolis, in de vruchtbare Beqa, het dal tussen de Libanon en de Antilibanon, waar zich nu de wereldberoemde ruïnes bevinden van eens majestueuze tempels [223]). Gad als godheid is vooral uit de hellenistische tijd bekend uit Palmyra en Dura-Europos. De *interpretatio graeca* van deze god, die hier vooral als vrouwelijk gedacht werd, is *tuchè,* de godin van het „geluk". Maar zowel het griekse „*tuchè*" als het semitische „*gad*" kunnen predikaat zijn van verschillende (mannelijke en vrouwelijke) godheden. Zo had in Palmyra Atargatis dit predikaat, maar in Dura-Europos Baälsjamim, wat er op wijst, dat de voorstelling van een gelukshypostase niet pas grieks is, maar reeds lang tevoren in Syrië etc. verbreid kan zijn geweest *(Eissfeldt).* Vele tesseren uit Palmyra dragen naast verschillende andere namen dikwijls het woord *gd. Février* [224]) zegt in een studie over de religie van de Palmyrenen, dat de term *gd* bij de Westsemieten zulke verschillende toepassingen gevonden heeft, dat het moeilijk is een juist equivalent voor het woord in één van onze westerse talen te vinden. Uit het O.T. blijkt dat *gad* nu eens een algemeen woord is voor „geluk", „fortuin", dan weer aanduiding van of appellatief voor een god. Het griekse „*tuchè*" dekt het semitische „*gad*" geenszins. Op de tesseren vinden we o.a.: *gdᶜgrwd* (nr. 213; 224); *gd blm'* (nr. 130); *gd mtsh'* (nr. 131 v.) en *gd tymy* (nr. 135; 273-277; 279). Het blijkt, dat *gd* op vele tesseren verbonden of geïdentificeerd is met bekende goden: op nr. 213 met Belchammon, op 130 met Bel etc. Maar *Gd tymy* is, aldus *Février,* de beschermgenius geweest van een stam, die zich *bene tymy* genoemd heeft. Verder blijkt, dat deze *gd* geassimileerd is aan Melakbel, één van de solaire goden van de Palmyrenen. Maar *gd* kon evengoed aan andere dingen verbonden zijn, b.v. aan „olijven" of aan „olie".

Dan zijn er verschillende theofore namen gevonden, waarin bekende goden zoals Nebo, Bel etc. met *gd* verbonden zijn, zodat de vertaling „mijn *gd* is Nebo" etc. mogelijk is. Bij andere semitische volken komen eveneens met *gd* samengestelde namen voor. We noemen een punische inscriptie (5de eeuw v. Chr.), gevonden op het spaanse eiland Ibiza in de Middellandse Zee, waarin verteld wordt over een wijding van een muur aan de godin Tinnit en (aan) Gad (met het lidwoord). En in Hensjir Makter (Tunesië) kwam een nieuw-punische inscriptie aan het licht, waarop een gelofte werd vermeld aan (waarschijnlijk) „Gad des hemels", die misschien met *Fortunae caelestis sacrum* gelijkgesteld kan worden [225]).

Zowel het gebruik van het lidwood bij *gd* in 't hebreeuws en 't punisch, als van de status emfaticus in 't aramees wijzen op een appellatief of, beter nog, op een godsnaam. De ontwikkeling van *gd-tuchè-fortuna* en de verschuiving in sexe van de godheid kunnen hier niet verder worden behandeld. We mogen concluderen, dat Gad een weldoend genius geweest moet zijn, beschermer van stammen, steden (vgl. in Syrië: *tuchè poleoos),* olijven, bronnen etc., die zich gemakkelijk kon associëren aan andere goden of godinnen; „die nu eens nauwkeurig aangegeven kan worden en zich bekleedt met de naam en de attributen van een bekende god, dan weer een abstracte vorm aanneemt en zich van iedere materiële steun losmaakt" [226]). Ondertussen ligt de oorsprong van deze toch wel semitische god in het duister. Ook in het O.T. komt *gd* voor als een hypostase voor „geluk" als men niet, met vele exegeten, bij Gen. 30 : 11 aan een godheid wil denken. Dat bekendheid met Gad als godheid niet uitgesloten is in het O.T. blijkt uit verschillende namen, waarin Gad een theofoor element vormt, zo b.v. Gaddî (Num. 13 : 11); Gaddîel (Num. 13 : 10); Azgad (Ezr. 2 : 12; 8 : 12 etc.); Migdal-Gad (Joz. 15 : 37) etc. Misschien hangt de naam van de stam Gad etymologisch met de naam van de semitische god samen (LXX vertaalt Gen. 30 : 11 *gad* door *tuchè*!) [227]). We willen beneden nog op Gad terugkomen, maar nu eerst aandacht aan de andere god uit Jes. 65 : 11 schenken.

Meni is het voor wie de vereerders de beker met wijn vullen. Evenals Gad werd hij dus met z.g. lectisterniën vereerd. Dit zijn godenmaaltijden, waarbij de beelden van de goden op kussens werden gelegd en hun spijzen werden voorgezet [228]). Wie is Meni, die alleen hier in het O.T. genoemd wordt? Op enige nabateese grafinscripties (te Hegra) komt de godsnaam *mnwtw* voor, dikwijls tezamen met Dusares, een door de Nabateeërs hoog vereerde godheid [229]). In de Koran (Sur. 53 : 20) wordt Manat als één van de drie pre-islamitische godinnen vermeld. *Wellhausen* [230]) stelt de vertaling „lot" voor de naam van deze godin voor. Voorts memoreert hij, dat eigennamen met het theofore element Manat gecomponeerd in Arabië zeer verbreid zijn geweest. Waarschijnlijk zijn er ook op kanaänitische (phoenicische) bodem eigennamen geweest met *mny* samengesteld en wordt de godheid als een semitische god op een egyptische papyrus vermeld [231]).

LXX vertaalt Meni door „*tuchè*" en Gad door „*daimoon*", waarbij opvalt, dat men (er zijn echter variante lezingen!) voor Meni het woord gebruikt, dat men elders (zie boven) aan Gad toekent. LXX ziet dus klaarblijkelijk hier een verband tussen Meni en „lot". Dit is etymologisch verklaarbaar. Het O.T. doet dit zelf ook. In vers 12 wordt kennelijk een woordspeling op Meni gebruikt, wanneer dit vers aldus begint: *wmnyty 'tkm lchrb.* In zijn kommentaar op Jes. 65 : 11 stelt *Delitzsch* [232]) een participium passivum voor van *mnh* en ook andere geleerden denken aan *mnh* (qal: „tellen"; pi'el: „toedelen", „bestemmen") als wortel voor Meni. Verder ziet *Delitzsch* voor Gad verband met het werkwoord *mediae geminatae gdd,* dat in 't arabisch

„afsnijden" betekent en zo „toedelen" kan worden. *„Djadd"* is 't arabische woord voor „fortuin". Deze etymologische verklaring van de twee godennamen hebben veel waarschijnlijks. Voor het beter begrijpen van onze tekst wil dat zeggen, dat „geluk" en „lot", twee hypostasen, in een bepaalde tijd door bepaalde Israëlieten moeten zijn vereerd. Over 't algemeen is men geneigd deze tijd laat te stellen, wat verband houdt met de datering van de z.g. Tritojesaja (Jes. 56-66). *Eissfeldt* [233]) b.v. acht de polemiek tegen de vereerders van „vreemde" goden, die in hoofdstuk 65 (:3-6; 11) ter sprake komt, uit de 4de of 3de eeuw v. Chr. afkomstig, omdat de verering van Gad en Meni, „Geluk" en „Toeval", pas in de hellenistische tijd, zo al niet opgekomen is dan toch zeker een grotere betekenis gekregen heeft. Hij heeft gelijk, wanneer hij de verering van deze gelukshypostasen in hellenistische tijd als belangrijk beschouwt. Dat hebben we bij de bespreking van Gad kunnen ontdekken. Maar dat neemt niet weg, dat ook reeds vroeger de cultus voor deze goden kon hebben plaatsgevonden. Als we niet bij Jes. 65 : 11 aan de hellenistische tijd willen denken kunnen we o.i. de veiligste weg kiezen door aan te nemen, dat Gad (mannelijk?) en Meni (vrouwelijk?) semitische (of misschien kanaänitische) godsaanduidingen geweest zijn. Het is zeer wel mogelijk, dat ze als predikaten of appellatieven voor andere goden bedoeld zijn, zoals de combinatie van Gad met kanaänitische goden en godinnen bewijst. Voorts is het niet uitgesloten te achten, dat achter Gad en Meni, die met lectisterniën vereerd worden, kanaänitische goden schuilgaan, b.v. Baäl en Astarte. Maar dit is slechts hypothese. In latere joodse werken is Gad zowel de god „Fortuin" als ook een gewoon woord voor „geluk" [234]). Dit pleit voor het bestaan dàn van een zelfstandige godheid.

Resjef

In het O.T. komt enige malen het woord *„rsjp"* voor (Deut. 32 : 24; Hab. 3 : 5; Ps. 76 : 4; 78 : 48; Hoogl. 8 : 6; Job 5 : 7; vgl. Sir. 43 : 14, 17). Men vertaalt dit woordje over 't algemeen door „vlam" (Hoogl. 8 : 6); „bliksem", „brand" (Ps. 76 : 4); „pest", „epidemie" (Deut. 32: 24; Hab. 3 : 5; Ps. 78 : 48; Job 5 : 7) en soms zelfs door „vogel" (Si. 43 : 14, 17; vgl. verder de oude vertalingen op Job 5 : 7 en de LXX op Deut. 32 : 24). In deze teksten gaat het wel niet direct om een (kanaänitische) god, maar uit Israëls „Umwelt" blijkt, dat *rsjp* als god vereerd werd. In de ugaritische teksten komt zijn naam verschillende malen voor (1 : 4, 7; 3 : 13, 16; 17 : 5; Krt: 19; 128 : II : 6 etc.), hoewel er geen verhalen *over* hem voorkomen. Veelvuldig is zijn naam een theofoor element in persoonsnamen [235]). Hij blijkt een god van de pest te zijn (b.v. Krt: 19) en speelt vooral in de Keretteksten een rol, daar hij een vijfde deel van de koninklijke familie vernietigt. In een uit Ugariet afkomstige akkadische godenlijst, waarvan ook een parallel in ugaritisch schrift bestaat, wordt Rasjap met Nergal, de akkadische god van dood en onderwereld, pest en oorlog gelijkgesteld [236]). Verder is zijn naam op phoenicische en arameese inscripties gevonden. Op de bouwoorkonde van Bodasjtart, koning van de Sidoniërs (5de eeuw v. Chr.), wordt over „het land van Rasjap" gesproken. In een phoenicisch-hethitische bilinguis uit Karatepe (II : 10 v.v.) komt de godsnaam „de vogel Rasjap(?)" voor. *Rsjp chts* „Pijl-Rasjap", „bliksem-Rasjap" (vgl. Ps. 78 : 48) vinden we op een phoenicische inscriptie uit Kition en in een andere plaats op Cyprus, Idalion, is een (phoenicische) inscriptie gevonden, waarop Rasjap-*mkl* vermeld is, die op phoenicisch-griekse bilingues uit dezelfde plaats met Apollo *(ho Amuklos)* geïdentificeerd wordt. Deze is Apollo van Amyklai, als althans *mkl* geen godennaam voorstelt, ons reeds uit het tweede millennium v. Chr. uit Beth-San bekend uit een egyptische inscriptie. Combinatie van twee godennamen tot één god is, zoals we vaker gezien hebben, een niet ongewoon verschijnsel in de kanaänitische religie. Dan noemen we nog de (arameese) Hadad-statue van koning Panammuwa I van Samal (Zençirli), waarop na Hadad en El Resjef als 's konings beschermgod verschijnt [237]).

In het egyptische „Nieuwe Rijk" is Resjef als een kanaänitische god goed bekend geweest. Hij wordt ergens genoemd: „Rasjap, de grote god, heer van de hemel, en regeerder van de Enneade". Hij komt in gezelschap van Astarte voor en hij is een krijgsgod, met wie de koning zich vergelijkt. Waarschijnlijk moet zijn naam Rasjap *(rusjpan(?))* uitgesproken worden, zoals b.v. de namen *Ja-ach-zu-(ub-) Ra-sa-ap* en *A-bi-Ra-sa-ap* uit Mari suggereren [238]).

Uit deze en andere gegevens blijkt Resjef twee polen gehad te hebben: 1. een heilvolle en zegenrijke (b.v. de Karatepetekst); 2. een onheilvolle,

verderfbrengende (b.v. god van de pest). *Fohrer* [239]) ziet beide zijden van de god in het O.T. terug. Het heilvolle aspect blijkt in Hoogl. 8 : 6; het onheilvolle in Deut. 32 : 24; Hab. 3 : 5 en Ps. 78 : 48. Maar al is het woord *rsjp* in het O.T. duidelijk een verwijzing naar de kanaänitische Rasjap, het o.t.-isch woordgebruik verraadt niets „goddelijks" meer. Het is een „gewoon" woord geworden voor „brand", „vlam", „bliksem". Zo ontdekten we een „verscholen" kanaänitische god in het O.T.!

Het is wel verleidelijk, maar het zou ons te ver buiten het bestek van deze studie voeren, wanneer we nog verder zouden speuren naar eventuele „ondergedoken" kanaänitische goden in het O.T. Ze zijn er waarschijnlijk wel. We noemen slechts Horon, wiens naam in het O.T. voortleeft in de naam van twee plaatsen in de omgeving van Jeruzalem, n.l. Beth-Horon (Joz. 16 : 3, 5; 18 : 13 etc.) [240]). Ook zien we af van de bespreking van allerlei mythologische wezens, zoals Leviathan (Jes. 27 : 1; Ps. 74 : 14; 104 : 26 etc.), die ons nu vooral uit de ugaritische teksten méér bekend geworden zijn als produkten van de kanaänitische religie. Overigens een bewijs te meer voor de stelling, dat het O.T. formeel een werk in een bepaald raam geweest moet zijn en tot in details toe ontleend heeft aan zijn „Umwelt"... om een unieke boodschap aan de wereld door te geven! Deze overweging brengt ons er toe „Jahwe, naam van een kanaänitische god" als *vraag* aan de orde te stellen, want het is immers niet bij voorbaat uitgesloten, dat deze *naam* (reeds) in het kanaänitisch pantheon aanwezig is geweest (wat heel iets anders is dan dat Jahwe een kanaänitisch God zou zijn!).

De vraag, die we stellen, behoeft ons te minder te verbazen, wanneer we weten, dat men dikwijls pogingen heeft aangewend om Jahwe in het ugaritisch pantheon terug te vinden. Zo acht b.v. *Dussaud* [241]) het aan geen twijfel onderhevig, dat *Yw* uit de ugaritische teksten identiek is met Jahwe. „Voor de Kanaänieten was Yaw de zoon van El, die hij bij de Israëlieten zou vervangen, èn van Elat". Waarop grondt hij dit? Eénmaal komt *yw* in een tekst voor (*ᶜnt:* pl. X : IV : 14 v.), wanneer Lutpan, dat is El, „de goedige" zegt: „de naam van mijn zoon (is) Yw... en hij noemde de naam (van) Yam (Yaw(?))". De contekst gaat over paleisbouw voor Yam „de zee". Yams naamsverandering in Yaw (wat nog bewezen moet worden!) zou eventueel kunnen duiden op de uitbreiding van het machtsgebied van Yam. Op zichzelf is deze interpretatie van de naamsverandering niet onaanvaardbaar, omdat er uit de oudheid meer naamsveranderingen, die b.v. samenhingen met troonsbestijging, bekend zijn. Maar dit éne, nog dubieuze, gegeven uit de ugaritische litteratuur, die wij momenteel kennen, is een zeer wankele basis om daarop de uitspraak te gronden, dat Jahwe reeds in de Ras Sjamra-litteratuur genoemd wordt. Lang alle geleerden zijn het niet eens over de lezing *yw,* laat staan, dat het geoorloofd zou zijn om uit het ugaritische materiaal over Yam/Yaw zulke conclusies te trekken, zoals sommigen menen te kunnen doen betreffende de herkomst van het tetragrammaton [242]).

Met Yaw heeft men wel *Ieuoo* in verband willen brengen, door *Porphyrius (Eusebius,* Praep. Ev. I, 9) als godheid genoemd, die door een priester werd gediend, aan wie Sanchuniaton zijn inlichtingen omtrent de Joden zou hebben te danken. Men mag aannemen, dat *Porphyrius* met *Ieuoo* Jahwe zal

hebben bedoeld, maar bewijst dit iets over de kanaänitische oorsprong van de naam Jahwe? En welke waarde heeft de mededeling van *Porphyrius?* Ook hier heeft men een te onzekere basis om met enige zekerheid over „Jahwe als een kanaänitische god" te kunnen spreken.

Bij de Arameeërs schijnt de godsnaam Jahwe bekend te zijn geweest. In 2 Sam. 8 : 10 wordt Joram als zoon van Toï vermeld, koning over het arameese rijk Hamath ten tijde van David. Men neemt algemeen aan, dat „Jo-" een theofoor element is, identiek met Jahwe. Sargon II van Assyrië (721-705 v. Chr.) noemt in één van zijn annalen een zekere Iaubidi van Hamath, elders Ilu-bidi genoemd. Een andere naam, waarin men het theofore element Jahwe heeft willen ontdekken is de naam Azriyau, genoemd in de annalen van Tiglat-Pilezer III (744-727 v. Chr.). Deze is koning van *Ia-u-da-a-a,* d.w.z. Jaudi (Samal), een aramees rijkje in Noord-west-Syrië 243). We zagen hierboven, dat de Arameeërs weinig origineel geweest zijn op het punt van hun pantheon. Daarom is het waarschijnlijk, zoals *Dupont-Sommer* opmerkt, dat als het in al deze namen om Jahwe gaat, Deze door de Arameeërs overgenomen is van Israël (vgl. ook 2 Kon. 5 : 15-19.)

Het vergt een aparte studie enigszins uitvoerig op de oorsprong en de betekenis van het tetragrammaton in te gaan, omdat er een bijna onafzienbare rij studies over dit onderwerp verschenen is, terwijl jaarlijks de rij nog toeneemt. En met de verschijning van de publicaties neemt ook het aantal voorgestelde oplossingen inzake de vele vragen, die hier liggen, toe. Een betrekkelijk oude, door velen aanvaarde hypothese, is wel die, dat de naam Jahwe oorspronkelijk bij de Kenieten gebruikt zou zijn en in de woestijntijd door Mozes zou zijn overgenomen, zodat de Jahwe-cultus uit het midianitisch-kenitische gebied gesproten zou zijn 244). Maar in deze hypothese schuilt zoveel onzekers, dat we ze niet kunnen aanvaarden. *Vriezen* 245) heeft gelijk, wanneer hij zegt: „De mogelijkheid dat de naam ook buiten Israël ergens zal worden gevonden moet men theoretisch evenzeer openlaten als dat men de naam Mozes nog eens zal tegenkomen", maar hij heeft ook gelijk, wanneer hij er op wijst, dat aan de toename van het materiaal, dat uit het oude Nabije Oosten tot ons gekomen is, de zekerheid, dat Jahwe ook buiten Israël moet zijn voorgekomen, omgekeerd evenredig is. Het zou wel eens kunnen zijn, dat Israël, hoeveel het zelfs in zijn godsdienstige voorstellingen etc. aan zijn „Umwelt" te danken heeft, wat betreft de naam Jahwe origineler is geweest, dan men voor mogelijk heeft gehouden! We weten, dat dit thans nog geen *communis opinio* is, maar, gezien de stand van het huidige onderzoek, antwoorden wij op de vraag of Jahwe naam zou kunnen zijn van een kanaänitisch god negatief.

Dit bedoelt een slotparagraaf te zijn. Daarom kan het zeker niet in de bedoeling liggen nu nog, zelfs in grote lijnen, een „godsdienst van Israël" of een „theologie van het O.T." te geven, waarin de voorafgaande paragrafen als bouwsteentjes zouden kunnen fungeren. We willen in dit slot slechts enkele aspecten over de verhouding van Jahwe tot de kanaänitische goden nader belichten, vooral vanuit de exegetische gezichtshoek.

Er was een tijd, waarin men gemeend heeft, dat Israëls godsdienst en godsgedachte zich ontwikkeld had uit de kanaänitische religie. De evolutieideeën werden op de godsdienst van Israël toegepast en een woord als van *H. Bavinck:* „Maar tot eene evolutionistische beschouwing, volgens welke de godsdienst van Israël uit het polydaemonisme door het henotheïsme heen tot het absolute monotheïsme zich ontwikkeld zou hebben, geven de bronnen geen recht" zou *toen* door velen als een overwonnen standpunt (om geen andere woorden te gebruiken) zijn beschouwd [246]). Maar juist door de evolutie van onze kennis omtrent het oude Nabije Oosten kan *nu* een geleerde als *Wright* schrijven: „men realiseert zich heden in toenemende mate, dat de poging om van het O.T. een bronnenboek voor de evolutie van de godsdienst van uiterst primitief tot hoog ontwikkeld te maken, alleen mogelijk geworden is door een volkomen foutieve interpretatie van de litteratuur" [247]). 't Kan verkeren! Dit neemt echter niet weg, dat er zowel in de godsdienstgeschiedenis van Israël als van andere volken primitieve „survivals" kunnen zijn overgebleven en dat met name de godsdienst van Israël antecedenten heeft in de godsdienst van omringende volken, vooral in die van de Kanaänieten. Het moet echter duidelijk zijn, dat de kanaänitische religie nu eenmaal niet alles verschaft heeft, wat we aan „godsdienst van Israël" in het O.T. vinden.

De uniekheid van Israëls religie wordt door velen (hoe kan het ook bijna anders) erkend en de ontwikkeling van „Israëls God" uit het „polytheïsme" van de omringende volken afgewezen, maar dat neemt niet weg, dat alles nu *luce clarius* zou zijn. Het O.T. plaatst hen, die aandachtig lezen èn goed verstaan willen, voor vragen. Het O.T. is duidelijk in de belijdenis (wat iets heel anders is dan filosofische speculatie) over Jahwe's onvergelijkelijkheid, zoals *Labuschagne* in een studie onlangs nog heeft aangetoond [248]). Deze geloofsbelijdenis heeft zijn ontstaan gevonden midden in de strijd met allerlei vormen van afgodendienst. Hoe de vrome Israëliet gestaan heeft tegenover de vraag: Jahwe - andere goden of machten, komt op vele plaatsen in het O.T. ondubbelzinnig naar voren (vgl. b.v. Jes. 40 : 19 v.; 41 : 6 v.; 44 : 6-20; 46 : 5 v.v.; Jer. 10 : 1-16; 51 : 15-19; verder: Deut. 4 : 28; 2 Kon. 18 : 19 (Jes. 37 : 19); Ps. 115 : 4-8; 135 : 15-18; Ep. Jeremiae (Baruch 6) etc.). Jahwe is niet op één lijn met een andere god te stellen. Het is voor de Israëliet, die Jahwe kende, geen probleem geweest of er goden naast Jahwe zouden hebben bestaan, maar het was voor hem een vreugdevolle en

troostrijke wetenschap, dat andere goden in ieder geval in vergelijking tot Jahwe geen enkele *macht* hadden.

We zijn meermalen bij de bespreking van El als kanaänitische god in aanraking gekomen met een, voor ons besef onloochenbare identificatie van Jahwe met El. Dit stelt ons voor de vraag of Jahwe bepaalde overeenkomsten heeft met El. Het antwoord op deze vraag hangt samen met een andere: wanneer kan men in Israëls godsdienstgeschiedenis over Jahwe als naam voor Israëls God gaan spreken? Bestond Jahwe als naam voor deze God reeds vóór Mozes' werk? In Ex. 3 wordt gesproken over een theofanie aan Mozes bij een „brandende braamstruik". Hier maakt God Zich aan Mozes bekend als de God van Mozes' vader, als de God van Abraham, als de God van Izak en als de God van Jakob (vers 6). Dan wordt in de verzen 13 v.v. een nadere naamsverklaring gegeven, waarbij Gods naam wordt verklaard door middel van het werkwoord *hyh*. In vers 15 wordt Jahwe nogmaals geïdentificeerd met de „God der vaderen". Uitdrukkelijk wordt bepaald, dat *Jahwe* van nu voortaan de naam van Israëls God zal zijn, waaronder Hij ook wil worden aangeroepen. Elders in Ex. (6 : 1 v.v.) wordt met klem verzekerd, dat Jahwe aan Abraham, Izak en Jakob verschenen is als El Sjadday, maar dat Hij hen onder de naam „Jahwe" niet bekend geweest is. De conclusie uit deze duidelijke gegevens kan niet anders zijn, dan dat God pas aan Mozes en aan Israël, dat uit Egypte geleid werd, bekend is geworden onder de naam „Jahwe" (vgl. b.v. Hos. 12 : 10) [249]). Niet ten onrechte zien vele geleerden [250]) Mozes als de man, die het medium is geweest, door wie Israël niet alleen met Jahwe's naam bekend geworden is, maar die ook verder van grote betekenis is geweest voor de ontplooiing van Israëls godsdienst. Mozes heeft een belangrijke plaats bekleed in de *historia revelationis*. Met en sinds Mozes heeft de godsdienst van Israël een bijzonder stempel gekregen, doordat God Zich op een wonderlijke wijze als Israëls God, als „Jahwe" geopenbaard had in de uitleiding en verlossing van zijn volk en in de oprichting van het verbond met dit volk bij de Sinaï. Op vele plaatsen in het O.T. wordt herinnerd aan de unieke betekenis van de „woestijntijd" voor de verhouding Jahwe - Israël (vgl. b.v. Jer. 2 : 1 v.v.; Ez. 20; Hos. 2; 13 : 4 v.v. etc.). Het is zelfs de overweging waard om, indien men met termen als „universalistisch" en „particularistisch" in de geschiedenis der Godsopenbaring wil opereren, zich ernstig af te vragen of het niet wenselijk zou zijn de „particularistische periode" niet bij Abram, maar bij Mozes te laten beginnen. Gen. 12 v.v. vormt een inleiding, een voorspel op hetgeen in Exodus zijn hoogtepunt vindt: Jahwe als de God van *zijn* volk, dat Hij in genade verkiest tot dienst aan de wereld en daarom „uitleidt".

Dat het boek Genesis een aparte plaats inneemt in het heilshistorisch of (als men wil) het kerygmatisch raam van het O.T. blijkt duidelijk. Ook in dit boek openbaart Zich uiteraard voor het besef van de (latere) Israëliet dezelfde God, Die Zich in Exodus aan Mozes onder de naam Jahwe bekend

gemaakt heeft bij de verkiezing van zijn volk. Of men het principieel aanvaardbaar acht in het boek Genesis „bronnen" te aanvaarden of niet, een feit is het, dat het boek, zoals het thans voor ons ligt, één getuigenis vormt van de openbaring van de machtige God Jahwe! Het behoeft ons dan ook niet te verwonderen, dat juist de naam Jahwe in Genesis zo dikwijls voorkomt, omdat latere auteurs, die de traditie(s) van het voorgeslacht te boek stelden, geen onderscheid tussen Jahwe en „andere goden" in die zin wilden aanvaarden, dat Jahwe *naast* andere goden zou bestaan, zelfs vereerd zou kunnen worden. Jahwe is immers de machtige, andere goden zijn, vergeleken bij Hem, maar „nietsjes". In een belangrijk artikel heeft *Gemser* [251]) de aandacht gevestigd op het feit, dat er in Genesis, in tegenstelling tot de volgende boeken van het O.T., gezwegen wordt over de „vreemde goden" (behalve in Gen. 35 : 1-4). Dit verschijnsel vindt men in alle „bronnen" (J, E en P), zodat het onafhankelijk is van de opvatting van de auteur van zo'n bepaalde bron. Enkele voorbeelden kunnen dit demonstreren: De oorzaak van de vloek Gods bij de „torenbouw van Babel" wordt toegeschreven aan menselijke hybris, niet aan het „dienen van vreemde goden" (Gen. 11 : 1-10); Egypte's Farao wordt nergens voorgesteld als een „heiden" of „afgodendienaar" (Gen. 12 : 10-20 etc.); Abimelech, nog wel een Filistijn, wordt als een „vereerder van God" gepresenteerd (Gen. 20 en 21 : 22 v.v.); voor het zoeken van een bruid voor Izak buiten Kanaän wordt geen enkel religieus motief in stelling gebracht; het is zeer de vraag of Laban en zijn familieleden wel Godvereerders in de zin van de latere Jahweverering zijn geweest (Gen. 24 : 3 v.; 40; vgl. Joz. 24 : 2); deze Laban gebruikt tòch rustig de naam van God, nog wel Jahwe(!) (Gen. 30 : 27; vgl. 31 : 24, 27); in de geschiedenissen van Jozef wordt nergens gewag gemaakt van Egypte's goden en worden Potifar en andere Egyptenaren beschouwd als kenners van dezelfde God als Jozef. Terecht heeft *van Selms* er aandacht voor gevraagd, dat er geen enkel woord van censuur niet alleen is over de kanaänitische religie in Genesis, maar dat er zelfs in bepaalde omstandigheden een positieve waardering van deze religie bestaat. Wat is hiervan de reden? Identificatie van El met Jahwe?

Wanneer men in Gen. 14 : 18 v.v. de ontmoeting van Abram met Melchizedek bestudeert, springt het in het oog, dat de kanaänitische koning El Eljon als zijn God vereert, maar dat Abram deze God met Jahwe aanspreekt. Er is geen spoor in het verhaal te vinden, dat Melchizedek een andere God dan Abram zou hebben vereerd. Vooral Jeruzalem wordt door vele geleerden [252]) als een vóór-israëlitisch cultuscentrum van de scheppergod El beschouwd en de „woestijngod" Jahwe zou aldaar met de inheemse god versmolten zijn. Veel van hetgeen later over Jahwe met betrekking tot zijn Schepper-zijn beleden werd, zou terug te brengen zijn tot deze identificatie.

Inderdaad plaatst Gen. 14 ons in dit opzicht voor puzzels. Joodse geleerden hebben hiervoor al vroeg oog gehad. De Targum (Jonathan) en de Hag-

gada zien in Melchizedek Sem, een zoon van Noach en in talrijke joodse geschriften komt de enigmatische figuur van Melchizedek aan de orde[253]). Zowel in het O.T. (Ps. 110 : 4) als in het N.T. (Heb. 5 : 6, 10; 6 : 20; 7 : 1, 10 v.v.) wordt aandacht aan Melchizedek besteed en we vinden hier het geheimzinnige van de joodse geschriften terug („zonder vader of moeder, zonder geslachtsregister" etc.). Naar het model van Ps. 110 wordt in het N.T.. deze geschiedenis op een geheel eigen wijze verwerkt. Deze verwerking is bepaald, zoals *Bijlsma*[254]) terecht heeft opgemerkt, door „het verkondigingsdoel, dat de schrijver van de Hebreeënbrief zich stelt". In de brief aan de Hebreeën gaat het om het geheel enige karakter van Christus' hogepriesterschap. Maar één ding is als vaststaand uit het gebruik, dat zowel het O. als het N.T. van de geschiedenis uit Gen. 14 gemaakt hebben, te concluderen: Melchizedek heeft *Jahwe* vereerd, volgens de bijbelse auteurs, hoewel hij Hem El Eljon heeft genoemd, omdat hij een Kanaäniet was. Iets minder expliciet worden ook de Filistijn Abimelech en andere mannen, met wie de aartsvaders in aanraking kwamen, als vereerders van de God van Abraham, Izak en Jakob voorgesteld.

Wat nu Gen. 14 betreft: vormt Melchizedek „een uitzondering te midden van de diep bedorven Kanaänitische heidenwereld, als vertegenwoordiger van een betere traditie, bij wie nog de herinnering voortleeft en nawerkt van den Paradijstijd toen de mens slechts den enigen waren God kende en nog van geen afgoden wist"?[255]). Of is er een verdringing, een absorbering, een amalgama of hoe men dit ook maar noemen wil, geweest van El door of met Jahwe, zoals in Ugariet Baäl, de jongere, misschien de van elders binnendringende god, El verdrongen heeft? Het is opmerkelijk, dat in Genesis nergens over de later zo veel genoemde Baälcultus gerept wordt. De gigantische worsteling tussen Jahwisme en Baälisme dateert pas uit de tijd na de intocht, toen Israël zijn God op beslissende wijze als Jahwe had leren kennen. Speelde Baäl vóór die tijd geen rol in Kanaän, hoogstens in het ver noordelijk gelegen Ugariet? Of komt die verscherpte verhouding tussen Jahwe en Baäl uit later tijd voort uit de bijzondere openbaringen van Jahwe?

Was de God van de aartsvaders, die zij onder El moeten hebben aangeroepen en vereerd, nog niet zo militant als Jahwe? *Labuschagne*[256]) meent, dat „een fijne aanvoeling van de historiografen" en een „hoge waardering van de gedachte van Jahwe's onvergelijkelijkheid zoals die in het uittochtgebeuren naar voren is gekomen" oorzaken zijn voor het onderscheid tussen Genesis en Exodus v.v. voor wat betreft de tegenstelling tussen God en de andere goden. Hij verwerpt de ontwikkeling van een pre-mozaïsche naar een mozaïsche godsvoorstelling en spreekt in dit verband over een „revolutie". Het komt ons voor, dat we, met inachtneming van het doel en het karakter van het boek Genesis in het geheel van de *revelatio Dei,* kunnen zeggen, dat *Aalders* gelijk heeft, wanneer hij de mogelijkheid openlaat van een voortleven van de kennis van de „ware God". Hij beperkt echter dit „ware Gods-

geloof" alleen tot Melchizedek en hij spreekt te snel over een „diep verdorven kanaänitische heidenwereld". Hierdoor honoreert hij het eigene van Genesis betreffende de verhouding van de godsdienst der aartsvaders tot die van de omringende Kanaänieten niet en beweert hij méér dan Genesis op dit punt gezegd wil hebben. Het is moeilijk een antwoord op de vragen, die in deze kwestie rijzen, te formuleren, dat aan de situatie, die we in Genesis overgeleverd vinden, recht doet. Is het echter niet mogelijk — en nu formuleer ik vragend en vooral aarzelend — dat de kennis van God, El, de Schepper van hemel en aarde, veel breder bekend is geweest dan men geneigd is te denken. Is de kanaänitische godsdienst, waarin, vooral in oude tijden (b.v. de ugaritische teksten!) El toch zo'n heersende rol heeft gespeeld, niet „van huis uit" als „ware dienst van God" begonnen, rustend op openbaring van de enige God, Schepper van hemel en aarde, maar heeft men tenslotte ook in Kanaän niet „hetgeen van God gekend kan worden en geopenbaard is... in ongerechtigheid ten onder gehouden" (vgl. Rom. 1 : 18 v.v.)? Het is mogelijk — en de o.t.-ische gegevens weerspreken dit o.i. niet — dat in de periode van de aartsvaders in Kanaän de verering van El nog op zo'n hoge trap stond, dat de strijd, die later tussen Jahwisme en Baälisme ontbrandde, niet alleen niet nodig was, maar dat zelfs op bepaalde momenten gemeenschappelijke verering van El door aartsvaders èn (bepaalde) Kanaänieten mogelijk werd. Vandaar de (legitieme) identificatie van Jahwe met verschillende El-typen, die, zoals we boven in buiten-bijbelse bronnen zagen, door de Kanaänieten vereerd werden. Vandaar waarschijnlijk ook, dat de aartsvaders juist op van ouds voor de Kanaänieten heilige plaatsen El vereerden (Bethel, Sichem, Hebron etc.). Tegenover de voortgaande „deformatie" in de kanaänitische religie staat de voortgaande openbaring van God aan dat volk, dat Hij Zich tot eigendom verkoor. Hieruit is tenslotte het conflict ontstaan, zoals we dat uit Israëls koningstijd vooral kennen.

In dit verband willen we nog in 't kort een ander probleem aan de orde stellen, n.l. de vraag naar de betekenis van de uitdrukking „God der vaderen" in het O.T. Deze kwestie is in het middelpunt der belangstelling gekomen door de studie van *Alt:* „Der Gott der Väter" [257]). Beknopt weergegeven is de inhoud van deze studie als volgt: na een inleiding in de aan de orde gestelde vraag bespreekt *Alt* eerst de theorie van de Elohist van Jahwe's eerste openbaring aan Mozes (Ex 3 : 1, 4⁺, 6, 9-14, 18-23⁺). De specifieke functie van deze vertelling in het geheel van het elohistische werk is de afstand tussen de tijd der vaderen en de tijd van Mozes *sub specie Dei* tot bewustzijn te brengen en anderzijds het verschil toch weer in een hogere eenheid op te lossen, daar ze één en dezelfde God als drager van de oude en nieuwe godsaanduiding verschijnen laat (p. 11 v.). Het noemen van de „God der vaderen" is eerst later door de auteur in de vertelling ingedragen, maar is deze God door de auteur „uitgevonden"? (p. 13). In een volgend gedeelte onderzoekt hij de stand van zaken in wat hij noemt de „Vätersagen"

(p. 14-26). Hieruit blijkt, volgens *Alt,* dat de „God der vaderen" niet maar een schepping is van J of van wie ook, maar dat Hij reeds in de vóórlitteraire overlevering aanwezig moet zijn geweest als een Godheid, die niet aan een speciaal heiligdom verbonden was (zoals El, volgens hem), maar in relatie stond met een groep mensen. Dan onderwerpt *Alt* de aanduiding „God der vaderen" aan een nader onderzoek, waarbij uitdrukkingen als „De Schrik van Izak" en „de Machtige Jakobs" ter sprake komen. Hij is van mening, dat achter deze laatste namen mèt die van „God van Abraham" een oorspronkelijk geheel zelfstandig numen gestaan moet hebben, waarbij b.v. Gen. 31 : 53a tot vergelijking kan dienen. De z.g. *theoi patrooioi* zijn geschematiseerd en geïdentificeerd met Jahwe, hoewel de oorspronkelijke stand van zaken nog „zwak door de vóór ons liggende litteraire bewerking van de sagen der vaderen doorschemert". In een volgend gedeelte vergelijkt *Alt* met wat inzake het aan de orde gestelde probleem bij andere volken gevonden is (p. 32-48). Hierbij ontvangt de nalatenschap van Nabateeërs en Palmyrenen grote aandacht. In verschillende inscripties van deze volken (vgl. ook p. 74-83) is dikwijls sprake van de god van een bepaalde persoon. *Alt* beschouwt de goden van dit type als afkomstig uit de woestijnperiode van deze volken. Deze goden worden genoemd naar de man, aan wie de god (of ook: de goden) eerst verschenen is (zijn). De betreffende persoon moet een openbaring van een tot dan toe voor hem onbekend numen ontvangen hebben, die hem van zijn kant tot verering drong. Later kon dan dit numen in verband gebracht worden met een bepaalde plaats en zelfs geïdentificeerd worden met bekende goden. Deze „patroongoden" moeten een bijzonder vermogen gehad hebben zich aan te passen aan de veranderingen in de levenspositie van hun vereerders. Verder wordt in dit religietype een tendens aangetroffen naar het sociale en historische. In een samenvatting van zijn studie (p. 49-73) noemt *Alt* de *theoi patrooioi* de „pedagogen" *(paidagoogoi)* op de grote God (Jahwe), die later hun plaats zou innemen.

Het bovenstaande moge duidelijk gemaakt hebben hoe belangrijk deze studie van *Alt* is voor het beter leren verstaan van de problemen rondom de „aartsvaderreligie". Velen zijn door *Alts* visie geheel of gedeeltelijk overtuigd, maar er is ook scherpe kritiek geleverd. Vooral *Hoftijzer* [258]) ten onzent heeft dat gedaan, omdat hij, in verband met zijn traditio-historische bestudering van de beloften aan de aartsvaders niet alleen enkele van *Alts* stellingen onhoudbaar acht, maar ook bezwaren heeft tegen *Alts* gebruik van het inscriptiemateriaal. Dit blijkt pas na reconstructies bruikbaar te zijn en het stamt uit veel latere (en misschien ook: andere) tijd dan het tijdperk der aartsvaders. Afgezien nog van deze bezwaren, die het overwegen waard zijn, kan men [259]) bezwaar maken tegen het feit, dat *Alt* drie verschillende aartsvadergoden aanneemt, die pas later zouden zijn geïdentificeerd met Jahwe. Waarom is dit niet één God geweest? Ondanks alle bezwaren echter, die tegen *Alts* visie kunnen worden ingebracht, lijkt het ons een zeer positief

punt, dat hij op een bij nomaden gebruikelijke manier van Godsaanduiding heeft gewezen. We behoeven daarom „met het badwater het kind nog niet weg te werpen" [260]). De *theos patrooios* is identiek met iedere in Genesis genoemde El, door *Alt* als *numen loci* beschouwd, maar tevens met Jahwe.

De auteurs van de o.t.-ische geschriften hebben geen ogenblik getwijfeld of het hier wel zou gaan om de enige God, Jahwe! We kunnen dit niet anders zien momenteel. We distanciëren ons van de gedachte, dat Jahwe zich uit een (kanaänitische of semitische) god zou hebben geëvolueerd, totdat Hij bij Sinaï en intocht die gestalte zou hebben ontvangen, die we in het O.T. van Hem getekend vinden. Wel lijkt het ons onomstotelijk, dat God Zich op verschillende wijzen heeft geopenbaard en dat deze openbaring een geschiedenis heeft in de wereld van die mensen, aan wie Hij Zich openbaarde. We bedoelen hiermee, dat allerlei voorstellingswijzen, denk-, leef- en religiepatronen etc. van de mensen van die tijd, de openbaringsvorm hebben bepaald. De visie op God en zijn openbaring, die wij, mensen van deze tijd, op grond van interpretaties van bijbelse gegevens in verleden en heden, hebben, mogen we niet overdragen op hen, die leefden in die oude tijd, die voorwerp van ons onderzoek is, willen we daardoor de voortgang van de openbaring van Jahwe aan zijn volk en de wereld niet buiten spel zetten. Ieder nieuw element, dat door recente onderzoekingen en ontdekkingen aan het licht wordt gebracht ter verklaring van vragen, die allerminst eenvoudig oplosbaar zijn, mogen we met dankbaarheid, hoewel kritisch, begroeten. Echter zullen we ons terdege bewust moeten zijn, dat de diepste geheimen in het O.T. omtrent God en zijn openbaring nooit verklaard, maar alleen aanvaard kunnen worden. Inmiddels opent de nieuwe visie op de openbaring van God in het boek Genesis nieuwe perspectieven voor een „theologie" van het O.T.

Tussen Jahwe en Baäl is een duidelijke „antithese". In de patriarchentijd rept het O.T. niet over Baäl. Of dit „ontbreken van de Baälsdienst niet eerder te danken is aan het verzet van de verzamelaars tegen de Baälsdienst, dan aan een volkomen absentie daarvan in de geschiedenis zelf" [261]) betwijfelen wij. O.i. weerspiegelen de verhalen van de aartsvaders een betrouwbaarder traditie dan men wel geneigd is te vermoeden. Sinds de openbaring van Jahwe aan Mozes zijn er elementen in Israëls religie te bespeuren, die er voordien niet (expliciet) in aanwezig waren. Deze elementen kunnen hebben bijgedragen tot de verscherpte verhouding tussen de Jahwe dienende Israëlieten en de Baäl dienende Kanaänieten, ook al zijn vele Israëlieten tijdens en na de intocht gecapituleerd voor de magische betovering van de religie der Kanaänieten. Hoeveel van de bij de Kanaänieten voorkomende gedachten in Godsvoorstelling, verering etc. Jahwe in dienst van zijn openbaring genomen heeft, is niet te zeggen. Waar de éne geleerde geneigd is Israël, wat zijn religie betreft, bijna alle oorspronkelijkheid te ontzeggen, daar is de andere van mening, dat bijna niets aan de „Umwelt" ontleend is of zelfs ontleend

kan zijn. Men dient er steeds rekening mee te houden, dat homologe verschijnselen in twee verschillende godsdiensten nog niet analoog of identiek behoeven te zijn.

Het is vooral het optreden van de profeten geweest, dat Israël heeft behoed voor het proces, dat bij andere volken is waargenomen, n.l. het prijsgeven van eigen godsdienst voor die van de inwoners van het gebied, waarin men zich vestigde. Toch mag men de Baälsdienst — want deze religie wordt bedoeld — niet kwalificeren als „polytheïstisch" en het verschil tussen Jahwisme en Baälisme reduceren tot een verschil tussen monotheïsme en polytheïsme, ook niet tot een verschil tussen „trekkersgodreligie" of „woestijnreligie" en de natuurdienst van een sedentaire bevolking. Deze en andere reducties van de verschillen tussen beide religies doen te kort aan wat het O.T. zelf getuigt over het wezen van Jahwe en daarmee in verband het essentiële van de israëlitische religie: Jahwe *is,* Hij is tegelijk totaal anders dan iedere andere god. Hij is de Bondgenoot van zijn volk in zijn God zijn van en over de hele schepping [262]). Hij is een enig God onder al de goden, onvergelijkelijk. Hij heeft Zich een volk (Israël) verkoren, dat, ondanks de strijd met kanaänitische goden èn mensen, die die goden vereerden, geen geïsoleerde positie in deze wereld mocht bekleden, maar dat drager zou mogen zijn van een heilsbelofte, waarin alle volken zouden gaan delen (Gen. 12 : 1-3 etc.). We raken hier aan een dieptedemensie van de boodschap van het O.T., die zich niet laat isoleren, zelfs bij een onderzoek naar de namen èn de „functies" van de kanaänitische goden, die in het O.T. genoemd (of verborgen) zijn. Israëls kennis van Jahwe's (en in Hem eigen) onvergelijkelijkheid heeft bewerkt, dat men tegenover de kanaänitische goden een houding mocht èn durfde aan te nemen, die uniek is. Dit uit zich op allerlei wijzen. We herinneren aan de opzettelijke vokaalveranderingen, waardoor verschillende kanaänitische goden in pejoratieve zin werden aangeduid (hoewel dit ook aan de Masoreten kan worden toegeschreven, al wijst b.v. een aanduiding van Baäl door *bosjet* beslist op oudere tijden). We herinneren vooral aan het feit, dat de goden der „heidenen" krachteloos worden voorgesteld in vergelijking met Jahwe. Hun namen zijn vaak niets anders dan „ontgoddelijkte" „profane" woorden in het O.T. En vermag men achter hun namen nog iets van hun kanaänitische entourage te onderscheiden (b.v. Môt), dan zijn ze niets anders dan machten in dienst van Jahwe! Hoe dreigend „vreemde goden" ook mogen zijn, nooit zijn ze een wezenlijke bedreiging van het alléén-God-*zijn* van Jahwe! De kanaänitische goden vervullen in het O.T. hun „functies" in de klankvolle symfonie van Jahwe's heilsopenbaring aan Israël. Meestal zijn die „functies" negatief, altijd bijkomstig. Daarom zijn de informaties over hen in het O.T. onvolledig, vaag, oppervlakkig. Het gaat immers om iets anders, om de Andere! Israëls „Umwelt" moest telkens te hulp geroepen worden om de contouren van de kanaänitische goden in het O.T. wat scherper in 't oog te krijgen. En dan nog kan er

slechts vaag en onvolledig geschreven worden. Er is in de religie van de Kanaänieten nog zóveel vaag en onduidelijk, nog zóveel dat wacht op herinterpretatie van gegevens, die gevonden werden of van de litteraire bronnen, die we uit de antieke wereld kennen, dat het een waagstuk genoemd mag worden, iets te publiceren, dat t.o.v. die kanaänitische goden zelfs recht en billijk is! Maar wie in het oog houdt, dat het in het O.T. om één God, Jahwe, gaat, behoeft zich niet te vergissen als het gaat om de plaatsbepaling van de kanaänitische goden in het O.T., hoe aarzelend en onvolledig hij interpreteert en beschrijft.

(Afgesloten september 1964)

AANTEKENINGEN

(N.B.: Om technische redenen moesten hebreeuwse en andere woorden *zeer eenvoudig* getranscribeerd worden, b.v. „sjin" als sj", „tsade" als „ts" etc. „Alef" en „ayin" zijn in de transcriptie vaak geheel weggelaten, waar dit voor het verstaan van de betekenis geen bijzondere moeilijkheden meebracht.)

1) Vgl. b.v. B. Maisler, *Canaan and the Canaanites,* BASOR 102 (1946), p. 7—12; verder J. Hempel, art. Kanaaniter, BHH II, kol. 926—930 en Th. A. Busink, *Les origines du temple de Salomon,* JEOL XVII (1964), p. 178 v.
2) B.v. S. Moscati, *Who were the Semites,* Akta 34. Internat. Or. Kongr., p. 249—51; dezelfde, *The Semites in Ancient History,* 1959, p. 82 v.v.
3) Zo J. M. Grintz, *On the original home of the Semites,* JNES 21 (1962), p. 186—206.
4) W. von Soden, art. Semiten, RGG V, kol. 1690.
5) W. F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel,* 1953 (hierna: ARI), p. 55. Vgl. voor de religie van de Hethieten O. R. Gurney, *The Hettites* (Pelican Books), 1952, p. 132 v.v.
6) H. J. Franken te Leiden op 20 nov. 1962.
7) Vgl. J. A. Knudtzon, *Die El-Amarnatafeln,* 2 banden, 1907—15; verder J. de Koning, *Studiën over de El-Amarnabrieven en het Oude Testament inzonderheid uit historisch oogpunt,* 1940; H. Brunner, art. Amarna, RGG I, kol. 304 v.
8) Vgl. C. H. Gordon, *Ugaritic Manual,* 1955 (hierna: UM); G. R. Driver, *Canaanite myths and legends,* 1956 (hierna: CML); verder o.a. C. H. Gordon *Ugaritic Literature,* 1949 (hierna: UL), L. H. Ginsberg, ANET, p. 129—55; J. Gray, *The legacy of Canaan,* VTS V (1957); J. Aistleitner, *Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra,* 1959; A. Jirku, *Kanaanäische Mythen und Epen aus Ras Schamra-Ugarit,* 1962. De aanduiding van de ugaritische teksten in deze studie is volgens Gordon; vgl. echter O. Eissfeldt, *Kleine Schriften II,* 1963, p. 330—415.
9) O. Eissfeldt, art. Ugarit, RGG VI, kol. 1105
10) C. Clemen, *Lukians Schrift über die syrische Göttin,* 1938.
11) C. Clemen, *Die phönikische Religion nach Philo von Byblos,* 1939; Eusebius, Praeparatio Evangelica I, 9, 20—10, 55; IV, 16, 6—11; X, 9, 12—17 (vgl. K. Mras, *Eusebius' Werke* VIII, 1, 1954, p. 39—54; 191 v.v.; 587 v.v.); vgl. verder Albright, ARI, p. 70; dezelfde, *From the Stone Age to Christianity*3, 1946 (hierna: FSAC), p. 243, 334; O. Eissfeldt, Kl. Schr. II, p. 127 v.v.; dezelfde, art. Philo Byblius, RGG V, kol. 346 v.
12) Zo P. Nautin, *Sanchuniathon chez Philon de Byblos et chez Porphyre,* RB 156 (1949), p. 259—73; dezelfde, *La valeur documentaire de l'"Histoire phénicienne",* RB 56 (1949), p. 573—78; vgl. nog W. Baudissin, art. Sanchuniathon, PRE XVII, p. 453 v.v.; O. Eissfeldt, *Taautos und Sanchunjaton,* 1952.
13) Vgl. F. Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte,* 1888, p. 297 v.; J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*2, 1927, p. 144; KBL, s.v. èlôah.
14) Vgl. o.a. O. Eissfeldt, *El im ugaritischen Pantheon,* 1951; M. H. Pope, *El in the Ugaritic Texts,* VTS II (1955); Gray, *Legacy,* p. 115 v.v.; W. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel,* BZAW LXXX (1961); Eissfeldt, *Kanaanäisch-ugaritische Religion,* HO I, 8, i, 1 (1964), p. 77 v.v.
15) KAI nr. 214, 215, 222A.
16) KAI, nr. 26; vgl. ANET, p. 500.
17) Eusebius, Praep. Ev. I, 10, 25.
18) Eissfeldt, *El,* p. 5 aant. 1; dezelfde, art. El, RGG II, kol. 413 v.; J. Bottéro, *Les divinités sémitiques anciennes en Mésopotamie* in S. Moscati, *Le antiche divinità semitiche,* 1958, p. 38 v.v. en M. J. Dahood, *Ancient semitic deities in Syria and Palestina* in hetzelfde werk, p. 73 v.v.; F. M. Cross, *Yahweh and the God of the Patriarchs,* HTR LV (1962), 232 v.v.
19) Vgl. o.a. Baethgen, *Beiträge,* p. 272 v.; G. Quell, TWzNT III, p. 79 v.v.

speciaal p. 85; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* I5, 1957, p. 110 v.v.; A. Murtonen, *A philological and literary treatise on the Old Testament divine names* etc., 1952, p. 34 v.v.; W. Röllig, *El als Gottesbezeichnung im Phönizizschen* in Festschrift J. Friedrich, 1959, p. 403 v.v.; verder J. Starcky, *Le nom divin El,* ArOr XVII (1949), p. 383 v.v.; F. Zimmermann, *'El and Adonai,* VT XII (1962), p. 190—5.

20) Baethgen, a.w., p. 306; vgl. Wellhausen, *Reste,* p. 217 v.v.; W. Caskel, *Die alten semitischen Gottheiten in Arabien* in S. Moscati, *Le antiche* etc., p. 117.

21) Quell, a.a., p. 84.

22) Th. C. Vriezen, *De godsdienst van Israël,* 1963, p. 30.

23) Schmidt, *Königtum,* p. 18 v.v.

24) Pope, *El,* p. 32; vgl. A. S. Kapelrud, *Baal in the Ras Shamra texts,* 1952, p. 92; Schmidt, a.w., p. 52 v.

25) Vgl. o.a. Gordon, UL, p. 58 v.v.; Driver, CML, p. 120 v.v.; vgl. verder in dit verband Cl. F.-A. Schaeffer, AfO XX (1963), p. 214. Hier wordt El als (dronken) gastheer voorgesteld.

26) Vgl. Pope, a.w., p. 33; Gray, *Legacy,* p. 116 v.; Schmidt, a.w., p. 49 aant. 171.

27) Schmidt, a.w., p. 6 v.; Gray, a.w., p. 80 aant. 2; anders Pope, a.w., p. 73 v.v.; vgl. verder Cross, a.a., p. 247 v.v.

28) Vgl. echter F. Løkkegaard, *A plea for El, the Bull* etc. in Studia Or. Ioanni Pedersen, 1953, p. 219 v.v.; Vriezen, a. w., p. 29.

29) W. Baumgartner, *Ugaritische Probleme* etc., ThZ III (1947), p. 87; vgl. nog Kapelrud, a.w., p. 87 v.; Schmidt, a. w., p. 54 aant. 199.

30) O. Eissfeldt, *El and Yahweh,* JSS I (1956), p. 25—37.

31) Vgl. Eusebius, Praep. Ev., I, 10, 14; vgl. verder J. H. Kroeze, *Genesis Veertien,* 1937, p. 100 v.; Cross, a.a., p. 241 v.v.

32) KAI nr. 222; ANET, p. 504; Cross, a.a., p. 242 v.

33) Vgl. voor *qoneh* C. H. W. Brekelmans, *Ras Sjamra en het O.T.,* 1962, p. 15.

34) KAI nr. 26, 129.

35) Eissfeldt, Kl. Schr. II, p. 426; KAI II, p. 43.

36) Vgl. G. E. Wright, *The Old Testament Against its Environment,* 1950, p. 30 v.v.; C. J. Labuschagne, *Die onvergelyklikheid van Jahwe in die Ou Testament,* 1961, p. 145; vgl. verder de kommentaren, o.a. J. Ridderbos, *De Psalmen* II (COT), 1958, p. 326; H. J. Kraus, *Psalmen* (BK), 1960, p. 570. Verder A. Gonzalez, *Le psaume LXXXII,* VT XIII (1963), p. 293—309; G. Cooke, *The Sons of (the) God(s),* ZAW LXXVI (1964), p. 29—34.

37) Albright, ARI, p. 73, 195; E. O. James, *The Worship of the Sky-God,* 1963, p. 146.

38) Vgl. Baethgen, a.w., p. 293 v.v.; M. Weippert, *Erwägungen zur Etymologie des Gottesnamens 'El Sjaddaj,* ZDMG CXI (1961), p. 42—62; Cross, a.a., p. 244—50; verder N. Walker, ZAW LXXII (1960), p. 64 v.v.; G. Fohrer, *Das Buch Hiob* (KAT), 1963, p. 152 v.; J. Hempel, *Die alttestamentliche Religion,* HO I, 8, i, 1 (1964), p. 127.

39) J. Aistleitner, *Wörterbuch der ugaritischen Sprache,* 1963, nr. 2843; vgl. *Cross,* a.a., p. 245.

40) Vgl. KAI II, p. 45; DISO, p. 14; verder E. Jenni, *Das Wort Olam im Alten Testament,* 1953, p. 53—7; Cross, a.a., p. 236—41; ook J. de Groot en A. R. Hulst, *Macht en Wil,* z. j., p. 118 v.v.

41) Papyrus Anastasi III, 1 zie ANET, p. 258; Eichrodt, a.w., p. 114 en L. Rost, *Die Gottesverehrung der Patriarchen* etc., VTS VII (1960), p. 351 v.

42) Veel materiaal bij Eissfeldt, Kl. Schr. I, 1962, p. 206—33; verder A. Vincent, *La religion des Judéo-araméens d'Eléphantine,* 1937, p. 562—92; H. Donner, ZAW LXXIV 1962), p. 68 v.v.

43) Eusebius, Praep. Ev., I, 10, 16.

44) M. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik* II, p. 323 v.; Vincent, a.w., p. 664 v. en p. 563. Vgl. voor de Elefantine-papyri A. E. Cowley; *Aramaic Papyri of the fifth century B.C.,* 1923; E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri,* 1953; dezelfde, art. Elephantine-Urkunden, RGG II, kol. 415 v.v.

45) B.v. Vincent, a.w., p. 588 v.; Gordon, UL, p. 107.
46) Voorbeelden bij Vincent, a.w., p. 579 v.v.; vgl. M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* [2], 1905, p. 187 v.v.
47) Eusebius, Praep. Ev., I, 10, 23.
48) Wellhausen, a.w., p. 74.
49) Vgl. voor het hier gebruikte artikel GKHG, § 126qr; verder A. Kruijswijk, *„Geen gesneden beeld .....",* 1962, p. 100.
50) Vgl. E. König, *Geschichte der alttestamentischen Religion*[3, 4], 1924, p. 99 v.v.; Kruijswijk, a.w., p. 99 v.v.; verder F. F. Hvidberg, *Weeping and Laughter* etc., 1962, p. 93 v.
51) Vgl. Eissfeldt, Kl. Schr. I, p. 219, die hier singularis leest.
52) W. H. Gispen in C. van Gelderen en W. H. Gispen, *Het boek Hosea* (COT), 1953, p. 379.
53) Vgl. Baethgen, a.w., p. 298 v.v. en KBL, s.v.
54) Y. Kaufmann, *The Religion of Israel* (translated and abr. by M. Greenberg), 1961, p. 133 v.v.; vgl. voor Ba'al ook mijn *Ba'al in het O.T.*, 1962, waarin een litteratuurlijst op p. 202—11.
55) Baethgen, a.w., p. 41; W. Robertson Smith, *The religion of the Semites*[2], 1894 (Meridian books, 1956), p. 94 v.v.; Lagrange, a.w., p. 83 v.v.
56) H. Gressmann, *Hadad und Baal nach den Amarnabriefen* etc., BZAW XXXIII (1918), p. 191—216.
57) Vgl. vooral de in aant. 24 genoemde studie van Kapelrud. Voor zijn koningschap Schmidt, a.w., p. 21—52.
58) R. Dussaud, *Le vrai nom de Ba'al,* RHR CXIII (1936), p. 5—20; dezelfde, *Les découvertes de Ras Shamra* etc.[2], 1941, p. 98 v.v.; vgl. James, *Sky-God,* p. 35; vgl. ook Comte du Mesnil du Buisson, *Le vrai nom de Bôl* etc., RHR CLVIII (1960), p. 145—60.
59) Kapelrud, a.w., p. 64 v.v.; Schmidt, a.w., p. 8 aant. 28 (litteratuur !); Eissfeldt, art. HO I, 8, i, 1, p. 80 v.
60) Vgl. mijn *Ba'al,* p. 17 aant. 29.
61) Men vindt deze mythe in de in aant. 8 vermelde litteratuur. We volgen Schmidt, a.w., p. 9 v.v. (vgl. zijn aant. 32).
62) Vgl. W. R. Smith, a.w., p. 98 v.v.; Th. H. Gaster, *Thespis* etc., 1961 (Anchor Books), p. 127; vgl. Dahood, *Ancient sem. deities* etc., p. 88 v.
63) Zie W. Schmidt, *Baals Tod und Auferstehung,* ZRG XV (1963), p. 1—13; verder voor Dumuzi-Tammuz L. Vanden Berghe, *Réflexions critiques sur la nature de Dumuzi-Tammuz,* La nouvelle Clio VII (1954), p. 298—321; O. R. Gurney, *Tammuz reconsidered* etc., JSS VII (1962), p. 147—60; voor Adonis P. Lambrechts, *Over griekse en oosterse mysteriegodsdiensten etc.,* MKVAWB, Klasse, d. Letteren XVI (1954), 1954; dezelfde, *La „résurrection" d'Adonis,* AIPHOS XIII (1953) (Mélanges Isidore Lévy), 1955, p. 207—40.
64) Hvidberg, a.w. p. 19.
65) Zie H. A. Brongers, NTT XVII (1962/3), p. 312.
66) Gray, *Legacy,* p. 9 v.v.
67) KAI nr. 47, vgl. KAI II, p. 204.
68) R. de Vaux, *Les prophètes de Baal sur le mont Carmel,* BMB V (1941), p. 7—20; vgl. ook J. Morgenstern, *The King-God among the western Semites* etc., VT X (1960), p. 138 v.v.
69) Vgl. echter F. M. Th. Böhl, *Die Sprache der Amarnabriefe* etc., 1909, p. 5, die aan het woord een betekenis *in bonam partem* toekent. Verder mijn *Ba'al,* p. 124 v.v.
70) Vgl. R. de Vaux, *Hoe het oude Israël leefde* II, 1961, p. 111 v.v., 115 v.; mijn *Ba'al,* p. 182 v.v.
71) ANET, p. 25—9; vgl. G. Hölscher, *Die Profeten* etc., 1914, p. 133; N. H. Ridderbos, *Israëls profetie en „profetie" buiten Israël,* Exeg. II, 1 (1955) p. 11 v.
72) Vgl. N. H. Ridderbos, t.a.p.; vgl. verder nog J. Ridderbos, *Profetie en Ekstase,* GTT XLI (1940), p. 277—85' 305—23, 367—77, 415—55.

73) Vgl. Clemen, *Lukians Schrift,* p. 55; verder J. Frazer, *The Golden Bough* (Abr. ed.), 1947, p. 348.

74) Vgl. echter W. Rudolph, *Präparierte Jungfrauen ?,* ZAW LXXV (1963), p. 65—73, vooral p. 70 v.v.; verder Gaster, *Thespis,* p. 41.

75) Zie H. W. Wolff, *Dodekapropheton 1, Hosea* (BK), 1961, p. 12 v.v.; eveneens G. von Rad, *Theologie des alten Testaments* II, 1960, p. 151 v.

76) Zie nog B. Gemser, *Vertraagde openbaringsbewustheid,* NTT XV (1961), p. 259 v.v.; vooral Rudolph, a.a. bestrijdt Wolffs zienswijze.

77) DISO, p. 90.

78) Vgl. E. Jacob, *Ras Sjamra en het O.T.,* 1962, 102 v.v. (franse ed., 1960, p. 92 v.v.); A. Parrot, *De schatten van het Louvre en de Bijbel,* 1958, p. 48, 60 v. (franse ed., 1957, p. 42, 54 v.).

79) Kapelrud, a.w., p. 20 v.; Schmidt, a.w., p. 5 aant. 11; vgl. Kruijswijk, a.w. p. 131 v.v.

80) KAI nr. 69; ANET, p. 502 v.v.; vgl. R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*[2], 1941.

81) Vgl. Vriezen, a.w., p. 26.

82) Voor een meer volledige bespreking vergelijke men mijn *Ba'al,* p. 117—73.

83) Vgl. E. Nielsen, *Shechem* etc.[2], 1959.

84) Aistleitner, *Wörterbuch,* nr. 878.

85) Vgl. L. Gaston, Beelzebub, ThZ XVIII (1962), p. 247—55.

86) KAI nr. 50, 69; KAI II, p. 68, 84 (litteratuur !); vgl. mijn Ba'al, p. 155—161.

87) Eissfeldt, Kl. Schr. II, p. 171—98.

88) Eusebius, Praep. Ev., I, 10, 7.

89) Vgl. o.a. Schmidt, Königtum, p. 38, 41, 71 v.; Vriezen, a.w., p. 31; vgl. ook E. O. James, *The Ancient Gods,* 1960, p. 69—76.

90) Vgl. C. J. Bleeker, *De moedergodin in de oudheid,* 1960; James, a.w., p. 77—106.

91) Vgl. J. Gray, art. Ashtoret, IDB I, p. 255 v.; ook J. B. Pritchard, *Palestinian figurines in relation to certain goddesses* etc., 1943, p. 86 v.

92) Vgl. Bleeker, a.w., p. 7, 32; vgl. voor godinnefiguurtjes in Palestina behalve de studie van Pritchard ook E. Pilz, *Die weiblichen Gottheiten Kanaans,* ZDPV XLVII (1924), p. 129—68; P. J. Riis, *The syrian Astarteplaques and their western connections,* Ber. IX (1949), p. 69—90 en Pl. XVI—XIX.

93) Vgl. W. L. Reed, *The Asherah in the Old Testament,* 1949; dezelfde, art. Asherah, IDB I, p. 250 v.v.; verder Pritchard, a.w., p. 59—65 en mijn *Ba'al,* p. 177 v.

94) Vgl. o.a. voor spijkerschriftdocumenten Pritchard, a.w., p. 60; ANET, p. 483 v.; voor Ras Sjamra Dussaud, *Découvertes,* p. 106 v. Albright, ARI, p. 77 v.v.; Kapelrud, a.w., p. 75 v.v.; Gray, *Legacy,* p. 130 v.v.; M. H. Pope, art. Atirat, WdM I, i. p. 246 v.v.; verder J. Plessis, *Étude sur les textes concernant Isjtar-Astarté,* 1921, p. 184—198, KAI II, p. 45 en (voor Babylonië—Assyrië) K. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta,* 1938, p. 265.

95) B.v. P. Scholz, *Götzendienst und Zauberwesen* etc., 1877, p. 250; Baethgen, a.w., p. 218; W. R. Smith, a.w., p. 188.

96) ANET, p. 490 en vooral aant. 28.

97) A. Parrot, *Autels et installations cultuelles à Mari,* VTS I (1953), p. 115.

98) Zo V. Maag, art. Aschera, BHH I, kol. 136 v.

99) Men zie Lagrange, a.w., p. 123 aant. 1; Plessis, a.w., p. 187 v.v.; Gaster, *Thespis,* p. 425; vgl. verder de kommentaren a.l.

100) BRL, kol. 35 v.

101) Parrot, *Louvre,* p. 89 v.v. (franse ed., p. 79 v.v.).

102) Aistleitner, *Wörterbuch,* nr. 479.

103) Vgl. nog LXX op 2 Kron. 15 : 16; Plessis, a.w., p. 107 v.

104) Vgl. BRL, kol. 223. Voor de plaatsen, waar Astarte in het O.T. genoemd wordt vgl. mijn *Ba'al,* p. 178; verder Plessis, a.w., p. 181—222.

105) Vgl. A. Caquot, *Le dieu Athtar et les textes de Ras Shamra,* Syr. XXXV (1958), p. 57.

106) KAI nr. 13, 14; Pritchard, a.w., p. 70 v.v.; Eissfeldt, Kl. Schr. II, p. 123

v.v.; DISO, p. 5 s.v. *'dr;* ANET, p. 505; voor de volgende inscriptie KAI, nr. 29.

107) Eusebius, Praep. Ev. I, 10, 31 v.

108) KAI nr. 6, 7, 10 etc.

109) Vgl. Pritchard, a.w., p. 70 v.v.; voor Astarte in Isis en Osiris-mythe nog Th. Hopfner, *Plutarch über Isis und Osiris I, Die Sage,* 1940, p. 55 v.

110) Vgl. Lagrange, a.w., p. 488 v.v.; DISO, p. 28 s.v. *'sjrh;* W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch,* 1959 v.v. (hierna: AHW), p. 80 s.v. *asjirtu;* vgl. verder KAI II, p. 28.

111) Vgl. Pritchard, a.w., p. 65 v.; Gray, *Legacy,* p. 129; Caskel, *Sem. Gotth.,* p. 102; Aistleitner, *Wörterbuch,* nr. 2129; vgl. Gaster, *Thespis,* p. 156; KAI II, p. 96.

112) Vgl. Caquot, a.a.; Caskel, t.a.p., vgl. p. 89; Schmidt, a.w., p. 14 v.

113) G. Garbini, *The God Asjtar in an Inscription from Byblos,* Or. XXIX (1960), p. 322.

114) KAI nr. 181 en KAI II, p. 176 v.; verder Caskel, a.a., p. 101; A. H. van Zijl, *The Moabites,* 1960, p. 195 v.

115) ANET, p. 291, 299; vgl. verder Plessis, a.w., p. 156; Caskel, a.a., p. 100.

116) Plessis, a.w., p. 156—68; Pritchard, a.w., p. 73—6; Dahood, *Ancient sem. deities,* p. 87 v.v.; Caskel, a.a., p. 100 v.v.; Garbini, *Atar dio aramaico ?,* RSOr XXXV (1960), p. 25 v.v.

117) Bottéro, *Divinités sem.,* p. 41; Plessis, a.w., p. 84 v.v.; verder Dahood, a.a., p. 87. Dat dit probleem, hoe anders geaard misschien, zich ook in het christendom voordoet toont b.v. A. J. Visser, *Het Kümmernisprobleem,* NTT VIII (1953/4), p. 26—39.

118) Dahood, t.a.p.; vgl. Aistleitner, *Wörterbuch,* nr. 2126a v.

119) S. Moscati, *Le antiche div.,* p. 125; vgl. nog Bleeker, a.w., p. 50 v.

120) Caquot, a.a., p. 55 v.v.; vgl. Pritchard, a.w., p. 74.

121) Pritchard, a.w., p. 66—8; J. Leclant, *Astarté à cheval d'après les représentations égyptiennes,* Syr. XXXVII (1960), p. 3 v.v.; *A. general introductory guide to the Egyptian Collections in the British Museum,* 1964, p. 135, vgl. p. 118; E. Otto, *Die Religion der alten Ägypter,* HO I, 8, i, 1 (1964), p. 32 v.

122) ANET, p. 249 v.v.; vgl. p. 15. 17 v.

123) Pritchard, a.w., p. 66 v. en Leclant, a.a.; vgl. ANET, p. 250.

124) Pritchard, a.w., p. 68.

125) Comte du Mesnil du Buisson, *Asjtart et Asjtar à Ras Shamra,* JEOL X (1945/8), p. 406.

126) Leclant, a.a., p. 7 v. (aant. 4 litteratuur); vgl. ANET, p. 250 aant. 18.

127) Vgl. voor deze godin o.a. Baethgen, a.w., p. 68, 70 v.v.; W. Baudissin, art. Atargatis, PRE II, p. 171—7, Lagrange, a.w., p. 132 v.v.; J. G. Février, *La Religion des Palmyréniens,* 1931, p. 135—9; W. Röllig, art. Atargatis, WdM I, i, p. 244 v.

128) Vgl. Baethgen, t.a.p.; Baudissin, a.a.; verder F. R. Walton, art. Atargatis, RAC I, kol. 854—60.

129) Vgl. O. Eissfeldt, *Tempel und Kulte syrischer Städte in hellenistisch-römischen Zeit,* AO XL (1941), p. 80 v., 92 v.v.

130) A. Dupont-Sommer, *Les Araméens,* 1949, p. 107 v.

131) F.-M. Abel en J. Starcky, *Les livres des Maccabées*³ (La Sainte Bible (Jérusalem)), 1961, p. 297.

132) J. de Fraine, *Genesis* (BOT), 1963, p. 129 v.; vgl. KBL, s.v.; verder A. van Deursen, art. Astaroth, BE, p. 54; BRL, kol. 41 v.; J. Simons, *The geographical and topographical texts of the Old Testament,* 1959 (hierna: GTTOT), § 355; K. Elliger, art. Astaroth, BHH I, kol. 142.

133) Lagrange, a.w., p. 126 v.

134) Plessis, a.w., p. 203, vgl. verder Tallqvist, a.w., p. 330—8.

135) Vgl. b.v. G. Östborn, *Yahweh and Baal* etc., 1956, p. 81 (Asjera); Dussaud, *Découvertes,* p. 175 (Anat); Wellhausen, *Reste,* p. 40 v. (Kaukabta) etc.

136) Von Soden, AHW, p. 430 s.v.

137) Vgl. B. N. Wambacq, *Jeremias* (BOT), 1957, p. 73.

138) Plessis, a.w., p. 204 v.v.

139) Eva Danelius, *Shamgar ben Anath,* JNES XXII (1963), p. 191 v.v.; verder Baethgen, a.w., p. 141; Pritchard, a.w., p. 82 en de kommentaren a.l.; A. v. Selms, *Judge Shamgar,* VT XIV (1964), p. 294—309.

140) C. Virolleaud, *La déesse Anat,* 1938; verder o.a. Pritchard, a.w., p. 76 v. Kapelrud, a.w., p. 66 v.v., 106 v.; Gray, *Legacy,* p. 127 v.v.

141) C. Virolleaud, *Le dieu Ba'al dans la mythologie d'Ugarit,* RHR CLXI (1962), p. 128 v.; vgl. Bleeker, a.w., p. 50 v.

142) Vgl. ANET, p. 249 v.; Pritchard, a.w., p. 78—81; M. H. Pope, art. Anat, WdM I, i, p. 235 v.; verder Vincent, *Judéo-araméens,* p. 629.

143) KAI nr. 42; vgl. KAI II, p. 59 en Bleeker, a.w., p. 83 v.v. (Athene).

144) KAI nr. 22; Vincent, a.w., p. 639 v.v.

145) Cowley, *Aram. Pap.,* 22108 ,22125, 443; vgl. Vincent, a.w., p. 622 v.

146) R. Borger, *Anath-Bethel,* VT VII (1957), p. 102 v.v.

147) Vgl. Vincent, a.w., p. 575 v.; 591 v.; Albright, ARI, p. 172 v.v.; 195 aant. 14; Gray, a.w., p. 128 v.; Dahood, a.a., p. 81 (vgl. Moscati, a.w., p. 133); Borger, a.a.

148) Vgl. Pritchard, a.w., p. 83 v.v.

149) Bleeker, a.w., p. 39.

150) G. C. O'Ceallaigh, *„And so David did to all the cities of Ammon",* VT XII (1962), p. 179—89; vgl. C. J. Goslinga, GTT LIX (1959), p. 138—48.

151) K. Dronkert, *De Molochdienst in het Oude Testament,* 1953, p. 75—9.

152) O'Ceallaigh, a.a.; Dronkert, a.w., p. 11—26; 185 v.v.

153) K. Elliger, *Das Gesetz Leviticus 18,* ZAW LXVII (1955), p. 17; vgl. W. H. Gispen, *Het boek Leviticus* (COT), 1950, p. 269.

154) Vgl. W. Baudissin, art. Moloch, PRE XIII, p. 273; M. Buber, *Königtum Gottes*[3], 1956, p. 174; De Vaux, *Israël* II, p. 367 v.

155) Buber, a.w., p. 53 v.v.; vgl. Schmidt, *Königtum,* p. 64 v.v.; verder Eissfeldt, Kl. Schr. I, p. 172—93.

156) Vgl. Baudissin, a.a., p. 295 v.v.; Eissfeldt, a.w., p. 179; B. J. Oosterhoff, *Israelietische persoonsnamen,* Exeg. I, 4 (1953), p. 26 v.v.

157) Veel materiaal o.a. bij Baudissin, a.a. en Eissfeldt, a.w., p. 175 v.

158) KAI nr. 201; vgl. nr. 47 en KAI II, p. 53; verder Schmidt, a.w., p. 56.

159) Vgl. J. G. Février, *Le rite de substitution dans les textes de N'gaous,* JA CCL (1962), p. 1—10; vgl. verder Dronkert, a.w., p. 28 v.v.

160) O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen* etc., 1935; Vgl. verder Dronkert, a.w.; H. Cazelles, art. Molok, DBS V, kol. 1337—46; A. Berthier en R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine,* p. 50; dan nog o.a. DISO, p. 154 s.v.; J. Hoftijzer, *Eine Notiz zum punischen Kinderopfer,* VT VIII (1958), p. 288—92; J. G. Février, *Essai de reconstitution du sacrifice Molek,* JA CCXLVIII (1960), p. 167—87.

161) Vgl. KAI nr. 61 B en KAI II, p. 76; DISO, t.a.p.; Hoftijzer, a.a.; ook KAI nr. 103, 105, verder nr. 98 en KAI II, p. 106; vgl. p. 114.

162) Zie aant. 160; verder Buber, a.w., p. 58 aant. 41 en mijn *Ba'al,* p. 77.

163) KAI nr. 103 en KAI II, p. 114; vgl. voor Ba'al Hammon KAI II, p. 77 v.; ook Février, JA CCXLVIII (1960), p. 172 v.

164) Vgl. de levendige schildering van deze griezelpraktijken bij Février, a.a., p. 183 v. („la démence collective").

165) Eusebius, Praep. Ev. I, 10, 44; vgl. 33; IV, 16, 6; Eissfeldt, Kl. Schr. II, p. 128 v.

166) Vgl. o.a. Baudissin, art. Adrammelech, PRE I, p. 186 v.; Eissfeldt, *Adrammelek und Demarus,* AIPHOS XIII (1953) *(Mélanges Isidore Lévy),* 1955, p. 153—9.

167) Vgl. F. M. Th. de Liagre Böhl, *Opera minora,* 1953, p. 163—73.

168) J. Henninger, *Menschenopfer bei den Arabern,* Anthr. LIII (1958), p. 721—805.

169) Cl. F. A. Schaeffer, *Ugaritica* IV, MRSh XV (1962), p. XVI, 77 v.v.

170) Berthier en Charlier, a.w., p. 50; DISO, p. 154 s.v. mlkv.

171) Berthier en Charlier, t.a.p.

172) Vgl. F. Wilke, *Kinderopfer und kultische Preisgabe im „Heiligkeitsgesetz"* in

Festschrift der 57. Vers. der deutsch. Philol. etc., 1929, p. 138—51; verder boven aant. 153.

173) Th. van Baaren, *Wij mensen* etc., 1960, p. 86 v.v.

174) Vgl. o.a. over Môt Dussaud, Découvertes, index (p. 201); Albright, FSAC, p. 176; dezelfde, ARI, p. 86 v.v., 198 v.; Kapelrud, a.w., index (p. 147); M. H. Pope, art. Môt, WdM I, i, p. 300 v.v.; Eissfeldt, *Kan.-ug. Rel.,* p. 81 v.v.

175) Vgl. o.a. Gordon, UL, p. 58—62; Driver, CML, p. 22 v.; 120 v.v.; Jirku, a.w., p. 80 v.v.

176) Jaussen en Savignac, *Mission archéologique en Arabie* II, 1914, nr. 322, 390, 720.

177) Anders b.v. Lagrange, a.w., p. 405.

178) Vgl. o.a. kommentaren Wolff, a.w., p. 286.

179) Vgl. de vele kommentaren a.l.

180) A. R. Johnson, *The role of the king in the Jerusalem cultus* in The Labyrinth (ed. Hooke), 1935, p. 92.

181) M. R. Lehmann, *A new interpretation of the term sjdmwt,* VT III (1953), p. 361—71.

182) Gordon, UL, p. 59; Aistleitner, *Wörterbuch,* nr. 2586 (met een ?).

183) J. S. Croatto en J. A. Soggin, *Die bedeutung von sjdmwt im Alten Testament,* ZAW LXXIV (1962), p. 44—50.

184) Vgl. voor de verschuivingen in de /sj/ en /s/ -fonemen o.a. Gordon, UM, Grammar, p. 24 v.; Cross, a.a., p. 249 v.

185) D. W. Thomas, *tsalmawèt in the Old Testament,* JSS VII (1962), p. 191—200.

186) Hvidberg, a.w., p. 57, 64, 66 v.

187) Van Baaren, a.w., p. 57 v.v.; vgl. mijn *Ba'al,* p. 80 vooral aant. 92.

188) Vgl. J. P. Lettinga, *De Godsdiensten van Kanaänieten en Aramaeers* in De Godsdiensten der Wereld3 (ed. v. d. Leeuw) I, 1956, p. 320.

189) A. Noordtzij, *De Filistijnen* etc., 1905; H. Donner, art. Philister, RGG V, kol. 339 v.v. (litteratuur !).

190) Vgl. b.v. Kapelrud, a.w., p. 52—6, 64 v.v., 88.

191) Vgl. W. von Soden, art. Dagon, RGG II, kol. 18 v.

192) Vgl. ANET, p. 111 v., 165, 268 en 515 v.; Vgl. H. Schmökel, *Der Gott Dagan,* 1928; dezelfde, *Geschichte des alten Vorderasiens,* HO I, 2, iii (1957), p. 51, 74.

193) Schmökel, art. Dagan, RA II, p. 99 v.v.; vgl. Tallqvist, a.w., p. 278 v.; R. Frankena, *Takultu,* 1953, p. 84 nr. 36; verder over Dagan en Dagon WdM I, i, p. 49 v. 276 v.v.

194) Vgl. b.v. A. Falkenstein (in een bespreking van Driver en Miles, *The Babylonian Laws* II, 1955), ZA LII (NF XVIII) (1957), p. 327.

195) Vgl. nog o.a. Dussaud, *Découvertes,* p. 104 v.v.; E. Dhorme, *Les avatars du dieu Dagon,* RHR CXXXVIII (1950), p. 129—44; verder J. Fontenrose, *Dagon and El,* Oriens X (1957), p. 277 v.v.

196) Dhorme, a.a., p. 131 v.

197) KAI nr. 14; vgl. DISO, p. 55 s.v. *dgn.*

198) Lagrange, a.w., p. 131; Noordtzij, a.w., p. 93.

199) Vgl. Dahood, a.a., p. 79; verder M. Delcor, *Jahweh et Dagon,* VT XIV (1964), p. 136—54, speciaal p. 145.

200) Vgl. Baudissin, art. Dagon, PRE IV, p. 426; Noordtzij, a.w., p. 93 v.

201) Delcor, a.a., p. 148 v.v.

202) Vgl. Noordtzij, a.w., p. 89 v.

203) Vgl. b.v. Baudissin, a.a., p. 426; Lagrange, a.w., p. 131.

204) Vgl. Baethgen, a.w., p. 65 v.; Delcor, a.a., p. 147; verder DISO, p. 166 v. s.v. *mr'.*

205) Sir James G. Frazer, *Folk-lore in the Old Testament* (abr. ed.), 1923, p. 313 v.v.

206) Vgl. o.a. Baethgen, a.w., p. 15; W. Bauddissin, art. Kemosch, PRE X, p. 244; vgl. ook de kommentaren a.l.

207) KAI nr. 181 en KAI II, p. 168—79.

208) Vgl. voor met Kamos samengestelde namen b.v. van Zyl, a.w., p. 182; KAI II, p. 170. De naam van Mesa's vader komt waarschijnlijk ook voor op een pas ontdekte moabitische inscriptie, vgl. W. L. Reed en F. V. Winnett, *A fragment of an early moabite inscription from Kerak,* BASOR 172 (1963), p. 1—9.

209) Vgl. C. F. A. Schaeffer, *Neue Entdeckungen in Ugarit,* AfO XX (1963), p. 206—15; vgl. verder van Zijl, a.w., p. 182 v.

210) Vgl. b.v. Tallqvist, a.w., p. 339; verder Bacht, art. Chamos, RAC I, kol. 1086; van Zijl, a.w., p. 38 v.; Röllig, art. Kamos, WdM I, i, p. 292.

211) Vgl. G. Horsfield en L. H. Vincent, *Une stèle égypto-moabite au Balou'a,* RB XLI (1932), p. 417—44; J. Simons, *Opgravingen in Palestina,* z. j. (1935), p. 290 en fig. 89; van Zijl, a.w., p. 31 v.v., 110 v.; G. Molin, art. Moab, BHH II, kol. 1229 v.v. en fig. 1 (kol. 1230).

212) Zo b.v. Horsfield en Vincent, a.a., p. 431 aant. 2.

213) KAI nr. 201 v., 214 v. etc.; vgl. Dupont-Sommer, a.w., p. 33, 46 v.v. 109 v.; Tallqvist, a.w., p. 246 v.v.; Moscati, *Ant. Div.,* p. 129 v.; verder Kapelrud, a.w., p. 30—6.

214) Gressmann, a.a., p. 191 v.v. (vgl. boven aant. 56).

215) Dussaud, a.a., p. 5 v.v. (vgl. boven aant. 58).

216) Vgl. Pope, art. Baal-Hadad, WdM I, i, p. 254.

217) Baudissin, art. Rimmon, PRE XVII, p. 4 v.; vgl. verder Baethgen, a.w., p. 75; verder nog F. M. Th. Böhl, *Granaatboom uit den tuin van koning Assurbanipal,* JEOL III (1935), p. 150 v.v. en pl. XIII.

218) Vgl. Frankena, a.w., p. 78 s.v. Amurru; verder o.a. Baudissin, a.a., p. 5 v.v.; Tallqvist, a.w., p. 438.

219) Vgl. CIS I, ii, nr. 73, 117; vgl. CIS IV, nr. 140 en de aant. bij CIS I, ii, nr. 73 („Deus altissimus"); verder Baudissin, a.a., p. 11.

220) Simons, GTTOT, § 1577—8; vgl. verder M. Delcor, *Deux passages difficiles: Zach XII 11 et XI 13,* VT III (1953), p. 67—77, speciaal p. 67—73 en J. Hoftijzer, *A propos d'une interpretation* etc., VT III (1953), p. 407 v.v.; ook Baudissin, art. Hadad-Rimmon, PRE VII, p. 287—95 en de kommentaren a.l.

221) Delcor, a.a. (boven aant. 220).

222) Behalve naar de auteurs boven (aant. 63) genoemd verwijzen we nog naar H. Frankfort, *Kingship and the Gods,* 1948, p. 286 v.v.

223) Vgl. Eissfeldt, *Die ältesten Bezeugungen von Baalbek als Kultstätte,* FuF XII (1936), p. 51 v.v.; dezelfde, *Tempel und Kulte,* p. 36—63.

224) Février, *Palmyréniens,* p. 41—6. Voor 't vervolg H. Ingholt, H. Seyrig, J. Starcky en A. Caquot, *Recueil des tessères de Palmyre,* 1955.

225) KAI nr. 72 B en KAI II, p. 90; verder Baethgen, a.w., p. 76 v.v.; Baudissin, art. Gad., PRE VI, p. 328—36, speciaal p. 331 v.

226) Aldus Février, a.w., p. 45; vgl. Lucianus, *Dea Syra,* c. 32.

227) Vgl. KAI nr. 184; ANET, p. 321 en Baethgen, a.w., p. 158 v.v.

228) Vgl. Gaster, *Thespis,* p. 311 v., 425.

229) CIS II, nr. 197 v., 206, 217, 224.

230) Wellhausen, *Reste,* p. 25—9; vgl. Comte du Mesnil du Buisson, *Les tessères et les monnaies de Palmyre,* 1962, p. 397 v.

231) Vgl. Baudissin, art. Meni, PRE XII, p. 575 v.v.; ANET, p. 250.

232) F. Delitzsch, *Commentar über das Buch Jesaia*4, 1889, p. 619; vgl. KBL, s.v.

233) Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*2, 1956, p. 417 v.

234) Vgl. b.v. M. Jastrow, *A dictionary of the Targumim* etc., 1903, p. 209 v. (s.v. *gad* III).

235) Vgl. b.v. Gordon, UM, Glossary nr. 1785; Aistleitner, *Wörterbuch,* nr. 2546; Eissfeldt, *Kan.-ug. Religion,* p. 85 (litteratuur !).

236) Vgl. E. Weidner, *Neue Entdeckungen in Ugarit,* AfO XVIII (1957/8), p. 170; vgl. Pope en Röllig, art. Resjep, WdM I, i, p. 305 v.; vgl. verder p. 393.

237) Vgl. KAI nr. 15, 26, 32, 38—41, 214; vgl. verder RES, nr. 1212 v.v.; nr. 294 (Resjef-district in Sidon).

238) ANET, p. 250; voorts p. 244; vgl. WdM I, i, p. 393; ook KAI II, p. 24;

Fohrer, *Hiob*, p. 148 aant. 32 (litteratuur); oudere studie Baethgen, a.w., p. 50 v.v.

239) Fohrer, t.a.p.; vgl, ook Dahood, a.a., p. 83 v.v.

240) Vgl. voor Horon o.a. Albright, AJSL LIII (1936/7), p. 1—12; dezelfde, BASOR 84 (1941), p. 7—12; dezelfde, ARI, p. 80 v.; Dahood, a.a., p. 82; voor Leviathan o.a. W. H. Gispen, art. Leviathan, Chr. Enc. IV, p. 429; M.-L. Henry, art. Leviathan, BHH II, kol. 1076 v.

241) Dussaud, *Découvertes*, p. 171 v.v.; vgl. Gordon, UM, Glossary nr. 806; Gray, *Legacy*, p. 133; ook H. H. Rowley, *The faith of Israel*, 1961, p. 54.

242) Dahood, a.a., p. 92; vgl. b.v. E. C. B. Maclaurin, *YHWH The origin of the tetragrammaton*, VT XII (1962), p. 439—63.

243) Vgl. ANET, p. 282 v., 285, 287; Dupont-Sommer, a.w., p. 114 v.

244) Vgl. b.v. Eissfeldt, *Jahwe, der Gott der Väter*, ThLZ LXXXVIII (1963), kol. 486; verder vindt men verschillende verklaringen van de naam Jahwe o.a. (slechts een greep uit litteratuur van de laatste tijd) bij R. Mayer, *Der Gottesname Jahwe im Lichte der neuesten Forschung*, BZ NF II (1958), p. 26—53; W. Vischer, TZ XVI (1960), p. 259—67; D. N. Freedman, JBL LXXIX (1960), p. 151—6; N. Walker, JBL LXXIX (1960), p. 277; S. Mowinckel, HUCA XXII (1961), p. 121—33; Cross, a.a., p. 251 aant. 16 etc.

245) Vriezen, a.w., p. 103.

246) H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*4, II, 1928, p. 5.

247) Wright, *Old Test. against its Env.*, p. 12; vgl. p. 12—5, 28 v.; Rowley, a.w., p. 15 v.

248) Labuschagne, a.w., p. 128 en 249 v.v.; vgl. ook H. M. Kuitert, *De mensvormigheid Gods*, 1962, p. 191 v.v.; dezelfde, *De spelers en het spel* (Carillon-reeks nr. 34), 1964, p. 15 v.v. etc.

249) Anders b.v. G. Ch. Aalders, *Geschiedenis van de oud-testamentische Godsopenbaring* in Bijbelsch Handboek I, 1935, p. 225; W. H. Gispen, *Het boek Exodus* (KV)2 I, 1951, p. 70 v.; vgl. E. Jacob, art. Gott, BHH I, kol. 587; vgl. verder Vriezen, a.w., p. 112; Eissfeldt, a.a. (boven aant. 244), kol. 481—90; dezelfde, *Jacobs Begegnung mit El und Moses Begegnung mit Jahwe*, OLZ LVIII (1963), kol. 325—31.

250) Vgl. o.a. Rowley, a.w., p. 41 v.; dezelfde, *The unity of the Bible*, 1957 (Living Age Books), p. 30 v.; anders M. H. Segal, *The religion of Israel before Sinai*, JQR LII (1961), p. 41—68, vgl. verder Vriezen, t.a.p.

251) B. Gemser, *God in Genesis*, OTS XII (1958), p. 1—21; dezelfde, *Vragen rondom de patriarchenreligie*, 1958; vgl. A. van Selms, *The Canaanites in the Book of Genesis*, OTS XII (1958), p. 182—213; M. A. Beek, *Nieuw licht over de Godsdienst van Israël*, JEOL XVI (1959/62), speciaal p. 122; ook G. W. Ahlström, *Aspects of Syncretism in Israelite Religion*, 1963, p. 12 v.v.

252) B.v. Östborn, a.w., p. 11 v.; vgl. Segal, a.a., p. 50 v.

253) Vgl. H. L. Strack en P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament* etc., IV, i, 1928, p. 453; vgl. O. Michel, *Der Brief an die Hebräer* 10 (KEKNT), 1957, p. 158 v.v.; dezelfde, art. Melchisedek, TWzNT IV, p. 573 v.v.; verder Kroeze, *Genesis Veertien*, p. 97 v.v.; H. van Oyen, *Christus de Hogepriester* etc.2, 1954, p. 103 v.v.

254) R. Bijlsma, *Schriftuurlijk Schriftgezag*, 1959, p. 162; vgl. Kroeze, a.w., p. 101.

255) G. Ch. Aalders, *Het boek Genesis* (KV) II2, 1949, p. 41.

256) Labuschagne, a.w., p. 250 v.

257) A. Alt, *Der Gott der Väter. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der israelitischen Religion* (BWANT 3e Folge, Heft 12), 1929 (= Kl. Schr. I, p. 1 v.v.) We hebben naar 't werk van 1929 geciteerd.

258) J. Hoftijzer, *Die Verheissungen an die drei Erzväter*, 1956, p. 84—99; vgl. verder Gemser, a.a., p. 20 v.; V. Maag, *Malkût Jhwh*, VTS VII (1959), p. 129—153; L. Rost, *Die Gottesverehrung*, p. 352 v.v.; Vriezen, a.w., p. 98 v.v.

259) Vgl. Gemser, a.a.; D. S. Attema, *Arabië en de Bijbel*, Exeg. III, 4 (1961), p. 52 v.

260) Vgl. Maag, a.a., p. 132 aant. 2 en p. 140 aant. 2.

261) Vriezen, a.w., p. 100.

262) Zo Kuitert, *Mensvormigheid*, p. 191 v.v.

AFKORTINGEN

a) *de voornaamste van algemene aard*

a.l.	ad locum
c.	caput, capita
LXX	(de) Septuaginta
M.T.	(de) masoretische tekst
NF	Neue Folge
N.T.	(het) Nieuwe Testament
O.T.	(het) Oude Testament
o.t.-isch	oudtestamentisch
s.v.	sub voce

De bijbelboeken zijn bijna alle afgekort. Si. is Jezus Sirach.

b) *Encyclopedieën tijdschriften etc.*

AfO	Archiv für Orientforschung
AIPHOS	Annuaire de l'Institut de Philol. et d'Hist. Orientales et Slaves (Brussel)
AJSL	American Journal of Semitic Languages and Literatures
ANET	Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament², ed. J. B. Pritchard, 1955
AnOr	Analecta Orientalia
Anthr.	Anthropos (Revue Internationale d'Ethnologie et de Linguistique)
AO	Der Alte Orient
ArOr	Archiv Orientální
BASOR	The Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BE	Bijbelse Encyclopaedie, 1950
Ber.	Berytus
BHH	Biblisch-Historisches Handwörterbuch
BK	Biblischer Kommentar
BMB	Bulletin du Musée de Beyrouth
BOT	De Boeken van het O.T.
BRL	K. Galling, *Biblisches Reallexikon,* 1937
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZ	Biblische Zeitschrift
BZAW	Beihefte zur ZAW (zie aldaar)
Chr. Enc.	Christelijke Encyclopedie²
CIS	Corpus Inscriptionum Semiticarum
COT	Commentaar op het O.T.
DBS	Dictionnaire de la Bible, Supplément
DISO	C. F. Jean en J. Hoftijzer, *Dictionnaire des Inscriptions sémitiques de l'Ouest*², vanaf 1960
Exeg.	Exegetica
FuF	Forschungen und Fortschritte
GKHG	W. Gesenius en E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*²⁸, 1909
GTT	Gereformeerd Theologisch Tijdschrift
HO	Handbuch der Orientalistik
HTR	The Harvard Theological Review
HUCA	Hebrew Union College Annual
IDB	The Interpreter's Dictionary of the Bible
JA	Journal Asiatique
JBL	Journal of Biblical Literature and Exegesis
JEOL	Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JQR	The Jewish Quarterly Review
JSS	Journal of Semitic Studies
KAI	H. Donner en W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften I* (Texte), 1962
KAI II	idem II (Kommentar), 1964
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KBL	L. Koehler en W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti libros,* 1953

KEKNT	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
KV	Korte Verklaring der Heilige Schrift met nieuwe vertaling
MKVAWB	Mededelingen v. d. Kon. Vlaamse Acad. v. Wetenschappen (België)
MRSh	Mission de Ras Shamra
NTT	Nederlands Theologisch Tijdschrift
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung
Or.	Orientalia
OTS	Oudtestamentische Studiën
PRE	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche3
PRU	Le Palais royal d'Ugarit
RA	Reallexikon der Assyriologie
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RB	Revue Biblique
RES	Répertoire de l'épigraphie sémitique, publié par la commission du CIS (zie aldaar)
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart3
RHR	Revue de l'Histoire des Religions
RSOr	Revista degli Studi Orientali
Syr.	Syria
ThLZ	Theologische Literaturzeitung
ThZ	Theologische Zeitschrift (Basel)
TWzNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
VT	Vetus Testamentum
VTS	Supplements to VT (zie aldaar)
WdM	Wörterbuch der Mythologie
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins
ZRG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte

Pag.